

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الأنسنة والتأويل
في فكر محمد أركون

كيحل مصطفى

مقاربات فكرية

الأنسنة والتأويل
في فكر محمد أركون

الأنسنة والتأويل
في فكر محمد أركون

كيحل مصطفى



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



الطبعة الأولى

1432 هـ - 2011 م

ردمك 978-9953-87-989-5



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

إهداء

إلى والدي الذي لا يعرف إلا أبجديات اللغة الفرنسية ولكنه يعرف أكثر أن الطريق إلى الحقيقة والفضيلة هو طريق المعرفة

إلى أمي التي كانت تتألم عندما أعمل ولكنها لا تتألم عندما تعمل

إلى زوجتي وأبنائي نوفل ولينا حباً وأملاً

المحتويات

الباب الثاني
الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون

الباب الثالث

النص والقراءات التأويلية عند محمد أركون

المقدمة

منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، وبدأت بذلك تزاحم المذاهب الفلسفية بالمعنى الحرفي والملتزم، وتدفعها إلى التراجع إلى الخلف.

فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، وتيارات تابعة للفكر الغربي، من قبيل الوضعية، والشخصانية، والوجودية، والماركسية... الخ، أي أنهم لم يعد هاجسهم هو إعادة إنتاج فلسفة هذا التيار أو ذلك بشكل تام. وإنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية، يحضر فيها تاريخ الفكر الغربي كمفاهيم ومقولات، وهي مشاريع من شأنها أن تخلص الفكر العربي من كبوته، وأن تنقد المجتمعات العربية من تخلفها الحضاري، وتحقق مشاريع النهضة والحداثة.

ولعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية والفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية، أو مشاريع "نقد العقل"، سواء "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" أو "نقد العقل الغربي"... الخ.

لأنها تتفق جميعها في كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة وبمعنى آخر أنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة، من منظور مفهوم الابستمي أو نظام المعرفة عند فوكو أي معرفة المنطلقات التي حكمت تكون المعارف والنظريات، والخلفيات التاريخية لهذه المعارف وكيف تمكنت أفكار من الظهور، وعلوم من التكون..أي الاهتمام بتاريخ شروط إمكانية المعرفة والدارس للفكر العربي يلاحظ أنه بعد العقلانية العلمية التي ربطت النهضة بالعلم التجريبي والطبيعي وبعد العقلانية الليبرالية السياسية، جاءت العقلانية النقدية، التي تقرن النهوض الحضاري بضرورة "نقد العقل" أي تفكيك بنيته، وتحليل

مسلماته وبداهاته، واستنطاق صياغاته وتعبيراته، بهدف معرفة كيفية اشتغاله، وطريقة إنتاجه للمعنى والحقيقة وتاريخية تكونه، وقطائعه، والتماس حدوده وتناهيه.

في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وهو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، وفريق كبير من المؤرخين واللسانيين والأنتربولوجيين، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، والاقتصاد... الخ.

وعلى هذا النحو فإن الطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر، والثقافة العربية، يمر حتما عبر علوم الإنسان والمجتمع كما تشكلت في الغرب، ومن خلال الطفرات المعرفية والثورات الابستمولوجية التي أحدثتها في حقول علمية مختلفة، فالمفاهيم والتصورات والمناهج التي ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع، هي الأدوات الإجرائية في كل قراءة جديدة للفكر الإسلامي.

وفي أطروحتنا لا نهتم بكل جوانب مشروع أركون النقدي، وإنما نركز على مسألتين نعتقد أنهما تقعان في جوهر مشروعه النقدي وهما: الأنسنة والتأويل، فهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية، فلقد كانت بداية مشروعه منذ أطروحته للدكتوراه حول موضوع، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، ولكن تواصل اهتمامه بالأنسنة، في مؤلفات أخرى، حتى ارتبط مفهوم الأنسنة في الفكر العربي المعاصر به أكثر من غيره، أما التأويل فهو جوهر مشروعه ككل، فهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص، يقطع مع كل التأويلات الأرثوذكسية المغلقة والمتنافرة، وغير الخاضعة لمراقبة العقل النقدي، ولذلك نجده يحشد كل ما أنتجته علوم الإنسان والمجتمع من أجل تحقيق ذلك.

أما عن أسباب اختيارنا لأركون، فهناك سبب ذاتي، وآخر موضوعي، أما السبب الذاتي، فيتمثل فيما أجده في نفسي من ميل ذاتي إلى البحث في الفكر العربي من خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الحدود الابستمولوجية للعقل

العربي المعاصر، ومعرفة مدى تأثير الفكر الغربي على الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم، وحجم هذا التأثير، ومن ثمة بيان هوية هذا الفكر، وإلى أي حد نحن سائرون في شق طريق الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي.

أما السبب الموضوعي فيعود إلى محمد أركون نفسه، فبالرغم مما يثار حول فكره من نقاش وجدل بين من يحسبه إما مستهلكا للفكر الغربي والفلسفة الفرنسية خصوصا، أو مدافعا عن الأطروحات الاستشراقية على طريقة أساتذته المستشرقين الذين لا ينكر فضلهم عليه، وبين من ينظر إلى فكره على أنه فكر عقلاني تنويري، ويراهن على مشروعه في تحقيق النهضة بما ينطوي عليه من ثورات دينية وعلمية وابستمولوجية..

ويبدو محمد أركون مطلعاً على الفكر النقدي الغربي ومتحكماً في مفاهيمه ومصطلحاته ومتابعاً لتياراته ومذاهبه خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنية بالإحالات إلى الكتب والأجهزة المفاهيمية والمصطلحية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وتياراتها العلمية المختلفة.

وفي الوقت نفسه يعمل على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها في الدراسات الإسلامية، ومقاربة العقل الإسلامي، أي أنه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية، ويقدم دراسات تطبيقية يجرب فيها ويوظف أكبر قدر من الأدوات المنهجية، ويعمل بكثير من الشغف العلمي على وضع إستراتيجية كبرى لصياغة الأسئلة الجذرية والعميقة، فيطرح الأسئلة الراديكالية على التراث العربي الإسلامي، ويدعو إلى التحرير الفكري، من خلال طرح مشكلة المقدس بشكل تاريخي وانتربولوجي مقارن، بهدف تحديد العلاقة بين الحقيقة والوحي واللغة والتاريخ، كما لا يتوقف عن المقارنة بين الأنظمة الدينية لمعرفة آليات اشتغالها وميكانزماتها في الاستبعاد والإقصاء، وغرضه من كل ذلك هو التحرر من اللاهوت القروسطي، وتوليد لاهوت جديد ليبرالي إنساني، يستبعد المسلمات الدوغماتية ويؤسس للقيم الفلسفية النقدية المناهضة للوثوقية والكلية، ورد الاعتبار للعقل في صياغة الأسئلة بعيدا عن كل سبق تيولوجي.

أما الإشكالية المركزية التي تشغل البحث عبر مداره فهي: إشكالية الأنسنة والتأويل، فإحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان، شرطها الأول هو تحرير عقل

الإنسان وفتحه على التأويل الحر والمختلف، ففي الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، والإنسان الفرد الحر المتميز حيث تعتمد علاقة جديدة بين الإنسان والنص، والإنسان والعالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية، ويعيد تشكيل العالم بما يتناسب وإرادته الحرة.

وتنفك الإشكالية المركزية إلى عدة أسئلة جزئية من مثل: ما هو مفهوم الأنسنة؟ وما الفرق بين الأنسنة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والأنسنة في الفكر الغربي؟ وما هي العوامل التي حكمت ظهور الأنسنة في العصر الكلاسيكي الإسلامي ولماذا تراجعت ولم يكتمل مشروعها؟ وكيف يمكن بعث الأنسنة من جديد في الفكر العربي المعاصر؟ وما هي الأبعاد الفلسفية والأسس المعرفية للأنسنة؟

ثم كيف يتحدد مفهوم ونمط التأويل عند أركون؟ وما علاقته بالأنسنة؟ وما طبيعة القراءات التأويلية المختلفة المقترحة؟.

ولقد حاولنا في الإجابة على هذه الإشكالية الالتزام بروح الموضوعية، في التعامل مع نصوص أركون، فرجعت إلى كتبه خاصة المترجم منها، وركزت على ما ترجمه هاشم صالح، الذي يعتبر مترجمه وشارحه ومحاوره ومقدمه إلى القارئ العربي، فلقد كان طالبا عند أركون في جامعة السربون في نهاية عقد السبعينات من القرن الماضي، وارتبط اسمه باسم أركون من خلال ترجماته، ومقالاته المتعددة والشارحة لفكر أركون، كما عدنا في الدرجة الثانية إلى نصوص أركون الأصلية المكتوبة منها باللغة الفرنسية على الخصوص.

وركزت على تحليل هذه النصوص واستجلاء مضامينها، واستخلاص الفرضيات الضمنية فيها من خلال الكشف عن الهيكلية الفكرية المتضمنة في نصوصه، ولتحقيق ذلك فإنني استرشدت بالمنهج التاريخي لتتبع المفاهيم الأساسية التي تؤطر خطابه، بردها إلى مصادرها وأصولها، ومقارنتها بغيرها من المفاهيم الأخرى، كما استرشدت أيضا بالمنهج التحليلي بغرض توضيح الدلالات الفكرية والفلسفية المشكلة لفكره، والكشف عن عناصرها، وكيفية انبنائها. وكنا على وعي بضرورة الابتعاد قدر الإمكان عن الأحكام القدحية

التي ترمي أركون بتوصيفات التغريب والاستشراق وحتى التكفير، لأنه تجرأ على دراسة قضايا إيمانية وعقائدية تتعلق بالقرآن، والسيرة النبوية، وحتى الإيمان ومضامينه، وهي قضايا تندرج في مجال اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه.

كما ابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بنوع من الأثراء، وتقدمه على أنه رمز للعقلانية ومبشر بالتنوير والحداثة، بعيدا عن كل حس نقدي، من شأنه أن يموضع أركون في سياقه التاريخي، وآفاقه المعرفية، ويكشف فيه عن ما هو علمي وما هو إيديولوجي، عن ما هو ذاتي وما هو موضوعي، عما يقوله خطابه وعما يسكت عنه.

ولقد التمست خطة تغطي جوانب الإشكالية الأساسية، وتستجيب لمسعانا المنهجي الذي يقوم على التحليل الموضوعي وتتألف هذه الخطة من خطوتين أساسيتين: أما الخطوة الأولى فهي الخطوة النظرية المفاهيمية، حيث عمدت إلى ضبط المفاهيم الأساسية وخاصة مفهوم الأنسنة والتأويل، والخطوة الثانية هي خطوة تطبيقية حيث حصرت القراءات التأويلية عند أركون سواء كانت تأويلا للنص أو للتاريخ أو للفكر أو المقدس... الخ. لأن مشروع أركون يجمع بين جانبين أساسيين وهما الجانب النظري حيث كثيرا ما يعمد إلى التنظير والتعريف بالمناهج والمفاهيم المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع لأن الساحة الفكرية العربية تفتقر إلى مثل هذا العمل، ومن جهة أخرى نجده أيضا يوظف هذه المفاهيم والمناهج في قراءات تطبيقية.

وكان علي تبعا لذلك أن أقسم هذا البحث إلى: مدخل نظري شمل ثلاثة عناصر وعنوانه: محمد أركون: السيرة والمشروع، وفيه تعرضت لسيرة أركون وركزت على السيرة الفكرية أكثر من السيرة الشخصية خاصة أنه يعبر عن سيرته الشخصية من خلال سيرته الفلسفية والفكرية بداية بنشأته في قرية تاوريرت ميمون حتى استقراره في جامعة السوربون كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي كما قدمت أيضا عرضا بانوراميا لمصادر فكره والتي لا يمل أركون من الإشارة إليها في نصوصه خاصة الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن الماضي، والفلسفة الغربية بشكل عام، ونفس الأمر بالنسبة للمنهج، حيث يعمد إلى الجمع بين المناهج

المختلفة ولا يلتزم بمنهج واحد أي أن طريقته في البحث المنهجي هي الطريقة المتعددة الاختصاصات فهو يجمع بين المسعى التاريخي، والمسعى الأنتربولوجي، والمسعى السيميائي الدلالي، والمسعى الفلسفي... الخ.

أما عن سياق مشروعه فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية، والتي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني وللتراث العربي الإسلامي ككل، وهو استكمال لتوسيع التنقيب النقدي التاريخي ليشمل القرآن، بعد أن كان يشمل التوراة والإنجيل فقط لأن أركون يحرص على المقارنة بين الأنظمة الدينية الثلاث، ليكتشف آليات ما يسميه الخطاب النبوي في تشكيل المعنى.

أما الباب الأول فهو بعنوان: في مفهومي الأنسنة والتأويل، وأبرزت فيه أهمية هذان المفهومان في مشروع أركون وتضمن أربعة فصول.

الفصل الأول: حول مفهوم الأنسنة، حيث تتبعت نشأة المفهوم في اللغات الأجنبية واللغة العربية -سواء في الفكر الغربي أو الفكر العربي، وعملت على إظهار الدلالات التي انطوى عليها عبر التاريخ، وكيف ارتبط بحركات فكرية وفلسفية بعينها، ومن أهم خصائص الأنسنة روح الانفتاح، والعقلنة للظواهر الدينية، وتنمية الفضول العلمي والحسي النقدي، وظهور القيم الجمالية الجديدة، والإشكالات الفلسفية، كما حرصت على إبراز أشكال الأنسنة كما حددها أركون.

والفصل الثاني: حول مفهوم التأويل حيث توقفت عند الدلالات المختلفة للتأويل اللغوية والفلسفية، وعلاقة التأويل بالفهم والتفسير والشرح والتفكيك..الخ، وذلك من خلال تتبع التأويل أو الهرمينوطيقا في الفكر الغربي والتعرض لأقطاب الفلسفة التأويلية أمثال غادامير، وماخر، وديلتي، وهيدغر، أمبرتوايكو، وبول ريكور..الخ، وفي التراث العربي الإسلامي عند المعتزلة والفلاسفة والفقهاء وأخيرا في الفكر العربي المعاصر، وكيف يميز أركون بين الدائرة الهرمينوطيقية والحالة الهرمينوطيقية، ومحاولة معرفة نمط التأويل عند أركون وحدوده.

أما الفصل الثالث: فدار حول عوائق الأنسنة كما يحددها أركون في الفكر العربي المعاصر وهي عوائق تكبح كل أنسنة جديدة، وأهم هذه العوائق هي

الأرثوذكسية سواء الأرثوذكسية الدينية أو غيرها من الأرثوذكسيات الأخرى، لأن الأرثوذكسية هي الإدعاء بامتلاك الحقيقة، والسياج الدوغماتي أو الوثوقي، وسيطرة المفكر فيه على حساب اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وأخيرا تضامن الدولة والكتابة والثقافة العالمة.

أما الفصل الرابع: فيتعلق بآليات التأويل كما يتصورها أركون، وكما استخلصناها من نصوصه، ولعل أهم هذه الآليات الأسطورة، حيث يدعو إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري وبيان الوظائف النفسية والاجتماعية والثقافية للأسطورة، ويقدم أمثلة على ذلك من مثل أسطورة العصر التدشيني، وعليه فإن كل تأويل للتراث يجب أن يكون واعيا بدور العامل الأسطوري في تشكيل بنية العقل الإسلامي. إلى جانب الأسطورة يستدعي أركون مفهوم المتخيل، ذلك أن المتخيل يحظى في العلوم الإنسانية والاجتماعية بأهمية قصوى، وعليه فإن الدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته ودوره في إنتاج المعنى، من خلال دراسة جدلية العامل العقلاني والعامل الخيالي ومن بين آليات التأويل أيضا يذكر أركون المجاز، لأن التأويل هو الوجه الآخر للمجاز، ويقرر أن القرآن خطاب مجازي، والمجاز في نظره ليس مجرد زينة لغوية، ويبين البعد الابستمولوجي للمجاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق المعنى، ويكشف عن الاستخدامات المختلفة للمجاز وعلاقاتها بالمواقع الاجتماعية وإرادة الفاعلين الاجتماعيين. ومن بين الآليات أيضا تمييز أركون بين المعنى وأثار المعنى، أو المعنى وظلال المعنى، وهذا التمييز هو المدخل إلى أشكلة المعنى عن طريق التساؤل عن الآليات اللغوية التي تتحكم به.

أما الباب الثاني فيعالج إشكالية الأبعاد أو الأسس الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون وتضمن أربعة فصول.

أما الفصل الأول فيعالج أنسنة النص، وذلك لأهمية النص في التراث العربي الإسلامي وذلك من خلال عدة مستويات يضعها أركون وهي كلام الله المطلق، وكلام الله الموجه للبشر، ومجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب العادي، والتمييز بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب، والتمييز أيضا بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي.

والفـــصل الثاني فهو بعنوان أنسنة العقل، ونتناول في هذا الفصل عدة أفكار تـــتفق كلــها في القول بالبعد الإنساني والنسبـــي والتاريخي للعقل في عملية إنتاج المعـــرفة مقابـــل البعد اللاهوتي للعقل، وذلك من خلال عدة عناصر منها: الأصل الإلهـــي للعقل، والعقل الإسلامي الكلاسيكي، ومفهوم العقل في القرآن، ثم مراحل وتاريخ العقل الإسلامي، والعقل المنبثق.

والفـــصل الثالث فهو بعنوان أنسنة السياسي، وفيه نبحث في تمييز أركون بـــين السلطة والسيادة العليا، وطبيعة السلطة وخصائصها وطبيعة السيادة العليا وكـــيف يتابع أركون العلاقة في التاريخ بين السيادة العليا والسلطة السياسية التي تـــستند علـــيها، لتخفي الآليات الحقيقية التي تتحكم بالسلطة وهي آليات القوة والعصبية.

ثم نتعـــرض في عنصر ثالث في هذا الفصل إلى مقاربة أركون للعلمنة وعلاقة العلمـــنة بالـــسلطة السياسية، والمسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في موقفه من الموقف الديني والموقف العلماني.

ويدور الفصل الرابع حول أنسنة التاريخ ونتعرض فيه إلى التمييز بين التاريخية والتاريخانية، وذلك التمييز هو المدخل إلى دراسة الإسلام من منظور التاريخية وليس من المنظور المتعالي والجوهراني.

أمـــا الباب الثالث نعالج فيه القراءات التأويلية عند أركون، من خلال تطبيقه مفاهيم ونظريات علوم الإنسان والمجتمع على الإسلام.

ويتـــضمن هذا الباب بدوره عدة فصول، الفصل الأول حول نمط أو حدود التأويل عند أركون وفيه توقفت على أن التأويل غدا هو جوهر الفلسفة المعاصرة، إذ تجـــتمع فيه اللسانيات وعلومها والمناهج المختلفة السوسيولوجية والأنتربولوجية والتاريخـــية، وكل ذلك لا يتوقف أركون على توظيفه، لينتهي إلى تكريس التأويل اللامتناهي واللامحدود، لأن النص لا يتضمن معنى واحد.

وفي الفصل الثاني تناولت القراءة التاريخية والأنتربولوجية وفيها يعمل أركون أدوات النقد التاريخي على النصوص المقدسة وعلى سيرة رسول الله محمد (ص) - وعلـــى الحديث النبوي الشريف، وأصول الفقه... على طريقة سبينوزا في دراسته للاهوت اليهودي.

وبخصوص الفصل الثالث تعرضت للقراءة السيميائية والألسنية وذلك من خلال دراسات تطبيقية من مثل دراسته لسورة الفاتحة، وسورة التوبة، حيث يعمد أركون إلى الاستفادة من المناهج السيميائية ومفاهيمها، وأدوات الألسنية ليحلل النص المقدس من زاوية أنه نص لغوي، ونلاحظ كيف أن أركون يوظف الكثير من المفاهيم المجتزأة من حقول مختلفة لأنه لا يلتزم بمدرسة سيميائية أو ألسنية واحدة.

وفي الفصل الرابع نعرض للقراءة الظواهرية والاستشراقية، لأن غرض أركون بالأساس هو تقديم قراءة أو تأويل مختلف عن القراءة الكلاسيكية الأصولية التي يصفها بأنها ظواهرية وعن القراءة الاستشراقية وفي القراءة الظواهرية يحدد الأسس التي تحكم التفسير الكلاسيكي، وهي جملة المسلمات التي تكون العقل الكلاسيكي الديني.

أما في القراءة الاستشراقية فإنه يقف عند عيوب المنهجية الفيلولوجية التاريخانية ويبين حدودها، وكيف أنها لم تستفد من ما أنجزته علوم الإنسان والمجتمع، كما أنه يفحص التراث الاستشراقي من خلال تصنيفه إلى عدة تيارات ويوظف بعض نتائج الأبحاث الاستشراقية في قراءته للقرآن.

وفي الفصل الخامس يشيد بالقراءة الفلسفية، ويعتبرها شرطا ضروريا لكل القراءات السابقة، لأن القراءة الفلسفية هي قراءة نقدية في جوهرها، من حيث أنها تكشف عن حدود القراءات الأخرى، وتعارضها في إدعاءها القبض على الحقيقة والتوصل إلى المعنى الصحيح.

وخاتمة البحث تضمنت أهم النتائج التي أمكنني استخلاصها.

أما عن الصعوبات التي واجهتني في إعداد هذه الأطروحة فهي: قلة الدراسات المتخصصة في الموضوع، فما هو متوفر هو المقالات الصحفية التي يطغى عليها في أغلب الأحيان الطابع الإيديولوجي في معالجة فكر أركون سواء في الإشادة به أو تبخيسه، ولعل أهم دراسة استفدت منها هي دراسة مختار الفجاري، "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" الصادرة عن دار الطليعة في سنة 2005، وبعض المقالات لبعض المهتمين بالفكر الفلسفي العربي. يضاف إلى ذلك اتساع مدونة أركون فليس من السهل التوقف عند كل ما كتبه سواء باللغة الفرنسية أو باللغة

الإنجليـــزية وغيرهمـــا من اللغات، لذلك اعتمدت بالدرجة الأولى على ما توفر من نصوصه المترجمة إلى اللغة العربية.

وعلى الرغم من هذه الصعوبات، وفقنا الله إلى إتمام هذا البحث بالصورة التي هـــو عليها، وأملنا كبير في أن يساهم في فتح آفاق البحث العلمي والفلسفي، من أجل تقديم صورة موضوعية حول فكر أركون بعيدا عن ما يثار حوله من ضجيج إعلامي وقراءات إيديولوجية إما متحيزة أو مناهضة له.

فصل تمهيدي

محمد أركون: السيرة والمشروع

أولا: السيرة

ثانيا: المنهج والمصادر

ثالثا: سياق المشروع

الفصل التمهيدي

أولا: السيرة

كـــثيرا مـــا نجد أن السيرة الذاتية لمحمد أركون تتداخل مع السيرة العلمية، أو بالأحـــرى فإنـــه يعمد إلى الإحالة والكشف عن السيرة الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى درجة أنه يصعب الفصل بينهما.

كما أن أركون في نصوصه نادرا ما يتحدث عن السيرة الذاتية، حيث توجد مقالـــة وحـــيدة يتحدث فيها عن السيرة الشخصية من منظور انثروبولوجي، وقد ظهـــرت أول مرة في كتاب جماعي بعنوان: "الأدب والظاهرة الشفهية في المغرب الكبير. تحية إلى مولود معمري".
«Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à MOULOUD MAMMERI»

وعنوان المقالة هو: "مع مولود معمري في توريرت ميمون من الثقافة الشفهية إلى الـــثقافة العالمـــة". «Avec MOULOUD MAMMERI à Taourirt Mimoun, de la culture orale à la culture savante» وهـــي المقالـــة الـــتي ظهرت من جديد في كتابه «Humanisme et islam combats et propositions» الصادر سنة 2005.

وقـــد ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى، بالجزائر، وهو من أسرة بسيطة تقطـــن في أســـفل القـــرية، لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانـــة العائلة، وتشير الذاكرة الشفهية لعائلته، أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحمايـــة في دوار بـــني يني[1] وتشكل قرية توريرت ميمون إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني، وهي نفسها قرية مولود معمري.

وفي هذه القرية قضى طفولته ومراهقته، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع

(1) MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et ISLAM combats et propositions, librairie philosophique J. VRIN, Paris, 2005, p 295.

ســنوات في المدرسة الابتدائية. ومنذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة المريرة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية.

ويذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، و لم يتعلم العــربية إلا بعــد خــروجه مــن منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائــري، لــيعمل مساعدا لأبيه في التجارة، ثم يتابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهــران، حــيث انتقل بين ثانويتين وهما: "أرديون" ولاموسيير". وفيهما أمضى دراسته الثانوية[1]

وكــان لهذا التحول أثره الكبير على شخصيته حيث يقول: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمــواجهة الثقافــية كان علي من جهة أن أتعلم العربية وأكتشف المجتمع الناطق بالعــربية ولــيس بالبربرية، ومن جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر".[2]

وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل سنة 1952علــى شــهادة ليسانس في اللغة والأدب العربــي، كما تحصل على دبلوم الدراســات العليا حول "الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين" وكان ذلك أول اتــصال له بالفكر العربــي الحديث، كما اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية الحراش بالجزائر التي كانت تعرف باسم "ميزون كاريه" maison carrée.

ويــبدو أن أركــون لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقــول: "لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، كانت الــصحراء، لقد تعلمت على يد شخص هنري بيريس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضــعنا. مــع العلــم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وأن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة 1951"[3].

---

(1) رون هاليبــر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة، جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوري، ط1، عام 2001، ص 167

(2) المرجع نفسه، ص 167

(3) المرجع نفسه، ص 169

لقد فرض هنري بيريس لعشرات السنين رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية ونمط من السلطة الأكاديمية المتميزة للممارسات الإدراكية للاستشراق والذي كان من الصعب التخلص منه إلا بعد ذهاب أركون إلى باريس واكتشافه لـ "مدرسة الحوليات".. فلقد عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والكبت والصمت، لأنه لم يكن يقدر على قول رأيه ويصف الوضع قائلا: "كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة. وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون منعها والتضييق عليها إلى أكبر حد ممكن"[1].

ويسجل أركون أن ذلك الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر في منتصف القرن الماضي، كان سببا في رفضه ونقده للإستشراق بمناهجه وطرائقه.

ويقارن أركون نفسه في تلك الفترة بشخصيتين:

الأولى هي شخصية ابن خلدون الذي ولد في أوساط الارستقراطية العربية وعندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا. أما أنا- يقول أركون "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات والخمسينات، ولم أحظ بمثل تلك المكتبة، لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة، وكنت بعيدا عن كل مكتبة عربية، لقد اختلف الأمر، كان علي أن أقاتل وحدي"[2].

أما الشخصية الثانية هي شخصية "مولود معمري" ابن قريته، ولكن مولود معمري ينتمي إلى عائلة لها مكانة مرموقة في تاوريرت ميمون، ويذكر أركون "أن شباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري، الذي كان ما بين 1945-1952 المثقف اللامع والأنيق والمحبوب في القرية، وكان له الحظ أنه درس في باريس وتحصل على شهادة ليسانس في الآداب الكلاسيكية، وكان أبوه هو أمين القرية، ويمثل الذاكرة الجماعية للقرية ويحظى بمكانة كبيرة في دوار بني يني."[3]

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993، ص 264

(2) رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ص 168

(3) MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, OP.Cit, p 396

ويذكــر أركــون حادثة سوسيو ثقافية كان هو بطلها عاشها في قريته بعد تخــرجه ســنة 1952 من جامعة الجزائر بشهادة ليسانس في اللغة والآداب العربية، حــيث شــعر أنــه بالإمكان لأول مرة أن يعوض عن شعوره بالنقص أمام عائلة معمــري في قــريته، لأن التمكن من اللغة العربية يسمح للفرد بفهم مصادر الدين الــصحيح، وتتمثل هذه الحادثة في أنه ألقى محاضرة في "نادي ريفي" حول ظروف المرأة القبائلية ولكن الذي حدث أن أمين القرية "سلام معمري" وهو والد "مولود معمــري" نهره بشكل عنيف لأنه لم يطلب منه الإذن بمخاطبة عرش بني يني، وأن أركــون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائه للعائلات الدنيا، وهو بذلك خرق الهرمية القائمة والذي شفع لأركون هو كون والده معروف بسلوكه القويم.

لقد كان لهذه الحادثة أثرا عميقا في شخصية ومسار أركون، ويفسرها تفسيرا ثقافــيا وسوسيولوجيا وانتروبولوجيا، فهي من جهة تدل على تجليات لميكانيزمات ضبط خطاب السلطة والمجتمع في منطقة القبائل، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعــية بــين الــصغار والكــبار وأساليب تسيير الجماعة لنفسها في غياب الدولة"[1].

وهكــذا رفض أركون كل شيء يدور حوله في المجتمع الجزائري، ولم تكن رغبــته إلا الذهاب إلى باريس ليكمل دراسته، وينتقل بين الجامعات الفرنسية طالبا أولا وأستاذا ثانيا.

ففي سنة 1957 سجل أركون بحثا ميدانيا مع جاك بيرك "لدراسة الممارسة الدينية في مــنطقة القــبائل". ولكــن اندلاع الثورة وعمليات "لاكوست" العسكرية بمنطقة جرجــرة نسفت هذا المشروع، فنصحه "ريجيس بلاشير" REGIS BLACHERE بتــسجيل مــشروع بحث حول "نــزعة الأنسنة في الفكر العربــي" وهو البحث الذي نال به في نهاية الستينات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه.

وبعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلــك أســتاذًا زائرًا في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة، وأنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.

(1) MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam combats et propositions, Op.Cit, p 299.

ومـــا نلاحظه حول مؤلفات أركون هو أن كتبه تضم جملة من الأبحاث ذات طابـــع مخـــتلف حـــيث نجده يطرح عدة إشكاليات في مجال التاريخ، والفلسفة، والسياسة، وعلم أصول الفقه... الخ كما أنها تأخذ شكل الكتب الجماعية كما في كتابه "الإسلام. الأخلاق والسياسة" الصادر عن منظمة اليونسكو سنة 1986، أو كتابه "الإسلام الأمس والغد" مع لوي غارديه أو كتاب "من مانهاتن إلى بغداد فيما وراء الخير والشر" بالاشتراك مع جوزيف مايلا أو تأخذ شكل كتب حوارية، أي أســئلة تطـــرح علـــى أركـــون وهو يجيب كما في كتابه "الفكر الإسلامي: نقد واجـــتهاد" أو كتابه: "الإسلام. أوربا، الغرب"... الخ. وبشكل عام فإن كتبه هي عـــبارة عـــن مجمـــوعة من الأبحاث والدراسات تدور حول إشكالية كبرى وهي إشكالية دراسة الفكر الإسلامي دراسة حديثة.

ثانيا: المنهج والمصادر:

1- المنهج:

لا يلتـــزم أركـــون بمنهج واحد، يخضع له موضوع بحثه وإنما نجده ينتقل من منهج إلى آخر، حسب طبيعة الموضوع، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملاءمته.

بمعـــنى آخر أن موقفه المنهجي يتميز بالتعدد، وهو موقف المنهجية التداخلية المـــتعددة الاختـــصاصات La méthode Pluridiscipline، وهذه الاختصاصات متعددة ومختلفة اختلاف العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

فعندما يصف مقاربته المتبعة في قراءة التراث يقول: "إنها تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيللوجي للمؤرخ الإيجابـــي المهـــتم بالوقائـــع (و لكن ليس الوضعي) والمنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا والـــضبط الـــنقدي للفيلسوف"[1] أي أن أركون يتوسل بكل المقاربات المنهجية الحديثة كالمقاربة الأنتروبولوجية والفلسفية واللسانية... الخ.

---

(1) محمـــد أركـــون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، (المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط، 02، عام 1996، ص 264.

ويستدعي أركون من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع علوم عصره كعلوم اللسان وعلوم التاريخ والطب والفلسفة...ليكتب تفسيره "مفاتيح الغيب" ففي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي حسب أركون: "يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، ونجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص. ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية والعلمية (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما نجد القراءة الثيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة)"[1].

وهذا تماما ما يفعله أركون في قراءته للفكر الإسلامي فهو يستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معا ويهدف إلى "تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الإنسان والمجتمع. نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي (Thématique) لمؤرخ الأفكار وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط. كما ونهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية- السيميائية للدلالة عن الشروط البسيكولوجية- الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها. ونريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية والنظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والثيولوجيا الكلاسيكية"[2].

فلا يوجد منهج واحد من المناهج المذكورة يستطيع بمفرده أن يستنفد الموضوع وذلك لكونه محدود، الحل هو التعددية المنهجية.

ومن أهم المنهجيات التي يعتمدها أركون في قراءته للتراث الإسلامي، وفي نقده للعقل الإسلامي المنهجية التاريخية التي حررته من المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية، ويعود اكتشافه للمنهجية التاريخية إلى لوسيان فيفر LUCIEN FEBVRE عندما قدم هذا الأخير محاضرة عن "دين رابليه" RABLAIS بجامعة الجزائر في بداية

---

(1) المرجع السابق، ص 274.

(2) المرجع نفسه، ص 273

الخمسينات من القرن الماضي، وبعد ذلك بدأ أركون يقرأ مجلة "الحوليات" ليعرف كيف أن مدرسة الحوليات هاجمت "التاريخ الوقائعي أو الحدثي الذي يسرد الوقائع وركـــزت علـــى مفهـــوم المدة الطويلة بدل المدة القصيرة، لأن الوقائع هي سطح الـــتاريخ، وخلف هذه الوقائع هنالك عوامل أخرى ولذلك يهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي التي تدرس تاريخ الوعي وعناصره كالخيال والأسطورة...

وبعد ذلك جاء اهتمام أركون "بمنهجية الألسنيات" وهي المنهجية التي عرفت صـــعودا في الستينات من القرن الماضي مع أعمال - دي سوسير f.de Saussure، وجاكبسون R. JAKOBSON، وبنفينيست EMILE BENVENISTE فأركون باعتـــباره مـــؤرخا للفكـــر العربـــي الإسلامي مطالب بالاشتغال على النصوص القديمة، وبالتالي عليه أن يعرف كيف يقرأ النصوص ويفكك لغتها ألسنيا.

يـــضاف إلى المنهجـــية الألـــسنية، المنهجية الأنتربولوجية لتحليل الكثير من الظواهـــر من مثل ظاهرة التقديس... الخ وغيرها من الظواهر الملازمة للمجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب.

وأخـــيرا تأتي لحظة التقييم الفلسفي..كما نجد أركون أيضا يميز بين ما يسميه المنهجـــية التراجعية والمنهجية التقدمية La méthode régressive, La méthode Progressive، أمـــا المنهجـــية التراجعية فيقصد بها: "أنه ينبغي أن نعود إلى الماضي لـــيس مـــن أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة"[(1)].

بمعـــنى أن المنهجية التراجعية لا تطلب الماضي من أجل إعادة بعثه من جديد كمـــا هـــو الأمـــر في الرؤية السلفية وإنما لمعرفة السياقات المجتمعية والتاريخية التي ظهرت فيها هذه النصوص والحاجات التي جاءت لتلبيتها.

أمـــا المنهجية التقدمية: La méthode Progressive فإنها تنص على أنه ينبغي أن لا نهمـــل في الوقت ذاته مسألة أن هذه النصوص القديمة لا تزال حية ناشطة في مجتمعاتـــنا حتى اليوم بصفتها نظاما إيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة يصوغ

---

(1) المرجع السابق، ص 164

المستقبل أو يساهم في تشكيله. لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة"[1].

أي أن المنهجية التقدمية تمكن من تجديد أنماط التحيين الجديدة لمضامين النصوص والتأويلات المعاصرة التي أوكلت لها لكي تؤدي وظائف جديدة لم تكن تؤديها في الماضي ومن بين المنهجيات الأخرى التي يعتمدها أركون في تأويله للفكر الإسلامي "ما يسميه المنهجية السلبية فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي ورسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس، أي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة"[2] وهذا ما تهتم الإسلاميات التطبيقية به لأنه من وجهة نظر البحث الابستمولوجي لا يوجد خطاب أو منهج بريء، ولذلك فإنها تهتم بنقد الخطاب لإبراز ما هو مطموس فيه، ومعرفة كيف تمارس الأجزاء المطموسة دورها ضمن البنية العامة للفكر. دورها في التغطية على بعض جوانب التاريخ، والكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي. فيظهر شيئا ويغيب شيئا آخر.

2- المصادر

إن المناهج التي يعتمدها أركون تجد أصولها الواضحة في الفكر الغربي الحديث، والفرنسي منه على الخصوص، ولا يتردد أركون في ذكر أسماء الفلاسفة والمؤرخين والأنتربولوجيين وعلماء الألسنيات وعلماء الاجتماع والنفس والسياسة... الخ إلى درجة أن النص الأركوني غني جدا بالمصطلحات المعجمية وقائمة طويلة بأسماء المفكرين الغربيين.

وإذا أردنا أن نصنف مصادر فكر أركون فيمكننا أن نبدأ بالمدونة الاستشراقية لأن اتصال أركون بالفكر الغربي كان في بدايته الأولى عبر الاستشراق عندما

(1) المرجع السابق، ص 164

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، العربي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 96، ص 92

كان طالبا جامعيا بالجزائر وبالرغم من نقد أركون لحدود البحث الاستشراقي لأنه كان تابعا للإدارة الاستعمارية من جهة ولأن منهج فقه اللغة، أي المنهج الفيللوجي لم يستوعب آفاق الرؤية الابستمولوجية الحديثة من جهة أخرى، إلا أن أركون يوظف أعمال ونتائج أبحاث الكثير من المستشرقين الغربيين ويشيد بقيمة أعمالهم.

فنجده يذّكر بفضل ريجيس بلاشير عليهREGIS BLACHERE ، ويقول عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيللوجيا)، وعلمه الدقة والصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيللوجيا[1]، ويستفيد أركون من ريجيس بلاشير في دراسة هذا الأخير للقرآن الكريم ومحاولته ترتيب سوره حسب النزول خاصة في كتابيه "مدخل إلى القرآن والترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور، كما يوظف ما انتهى إليه مستشرقون آخرون من مثل مونتغمري واط M. Watt وهو مستشرق انجليزي اهتم بالفترة التأسيسية للإسلام خاصة في كتابيه "محمد في مكة" و"محمد في المدينة" ويتأسف كثيرا عن عدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني جوزيف فان ايس JOSEF VAN ESS خاصة كتابه المهم "اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة".

كما يحيل إلى أعمال نولدكه تيوفيل T. NOLDEKE في أبحاثه حول القرآن وخاصة كتابه "تاريخ القرآن" ونفس الأمر بالنسبة لـ ج. بيرتون JOHN BURTON في كتابه "جمع القرآن" وج. أن ربروف J. N. ROBROF في كتابه: "دراسات قرآنية" مصادر ومناهج تفسير الكتابات المقدسة". كما يشير أيضا إلى ما انتهت إليه الباحثة جاكلين شابي J. CHABBIE في كتابها: "رب القبائل - إسلام محمد"، وكتاب ويليام غراهام W. GRAHAM: "الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي،... الخ من أعمال المستشرقين.

إن أركون يعثر في هذه الدراسات من الأفكار والرؤى والتفسيرات للتاريخ الإسلامي ما لا يعثر عليه في الكتب الأصولية.

إلى جانب المصادر الاستشراقية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصة ما دشنته "مدرسة الحوليات Les annales" في فرنسا تحديدا من توجه جديد في فهم

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 247

التاريخ وكتابته، وهي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل F. BRAUDEL، ولوسيان فيقر LUISAN FEBVRE، وجورج دوبـــي GEORGES DUBY وهي المدرسة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والاقتصادية وسير الزعماء والحكام وإنما تركز على البنى العميقة. لان البنى العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث.

فـــنجد مثلا كيف أن فيرنان برود يل ميز في الزمن بين المدة القصيرة، والمدة المتوســـطة، والمـــدة الطـــويلة[1]، وكان ذلك مدخلا للتمييز بين التحقيب الزمني والتحقيب الابستمولوجي.

كما اشتغل جورج دوبـــي على تاريخ العقليات وقد اشتهر في فرنسا بعد 1970، وهـــو تـــاريخ يهتم بدراسة الذهن والتصورات الخيالية والفكرية، وجاءت أعمال مؤرخين آخرين في نفس السياق من مثل: لوروا لادوري LEROY LADURIE في كتابه "أرضية المؤرخ"Le territoire de L'historien"، وجاك لوغوف J. LEGOFF "كتابة التاريخ "Faire de l'histoire"، وبشكل عام نجد أن أركون باعتباره مؤرخا للفكر اهتم كثيرا بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية خاصة منها "مدرسة الحوليات" ويعود لها الفضل ولأعلامها في كونها حررت أركون من المنهجية الفيلولوجية التي أراد المستشرقون سجنه فيها.

ومـــن مدرسة الحوليات والتوجه الجديد لدراسة التاريخ في فرنسا بدأ أركون اهـــتمامه بالمنهجية الأنتربولوجية، ففي مجال الانثروبولوجيا الثقافية اهتم بأعمال أ. كارديـــنير A. KARDINER ور. لنتون R. LINTON خاصة مفهوم "الشخصية القاعديـــة"[2] وطبق ذلك على الشخصية الإسلامية، كما أهتم بالمتخيل – عكس ما تفعله المنهجية الوضعية – ومفهوم المتخيل من بين المفاهيم التي عرفت رواجا كبيرا في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال أعمال: جلبيير دوران GILBERT DURAND خاصـــة في كتابه "البنى التحتية للخيال" وكتاب كاستريادیس CASTARADIS[3]:

---

(1) المرجع السابق، ص 284

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2001، ص 43

(3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط 1، عام 1999، ص 348

"التأسيس الخيالي للمجتمع" CASTARADIS، وكتابه جورج دوبـــي G. DUBY "النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية".

كما نجد أركون أيضا يهتم بأعمال جاك غودي J. GOADY وخاصة كتابه "العقل الكتابـــي" وهو عالم انتربولوجي انجليزي اهتم بالعقل الكتابـــي مقارنة بالعقل الـــشفهي "La raison graphique" خاصة في تميز أركون الشفهي عن الكتابـــي. وكيف أن الشفهي يرتبط بالأسطورة في حين أن الكتابـــي يرتبط بالعقل.

ويـــشيد بأعمال هنري كوربان H. GORBIN لأنه أول من ركز على أهمية المخيال في الفلسفة العربية. وفي مجال الانثروبولوجيا دائما، وخاصة الانثروبولوجيا السياسية فإنه يعود إلى أعمال جورج بالانديه GEORGE BALANDIER خاصة في كتابيه "الانثروبولوجيا السياسية" و"السلطة على المسرح" "Le pouvoir sur scène" وكـــتابه "Sens et Puissance" "المعـــنى والقوة" كما أن مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" وهو مشروع محمد أركون مستوحى من كتاب "الانثروبولوجيا التطبيقية". لـــ روجيه باستيد ROGER BASTIDE: Anthropologie Appliquée.[1]

ونفـــس الأمر بالنسبة لكتاب روني جيرارد R. GIRARD "العنف والمقدس" La violence et Le sacré وفي تحليله لتاريخ شمال إفريقيا فإنه يستفيد من التحليلات الأنتـــربولوجية لكلود ليفي ستروس C. LEVI STRAUSS خاصة كتابه" الفكر المـــتوحش" "La pensée Sauvage" ويأخـــذ عن المفكر الفرنسي "هنري لوفيفر" مصطلح القوى المركزية وقوى الهوامش أو الأطراف وهو ما يعرف في شمال إفريقيا باسم المخزن والسيبة.

وفي مجال التاريخ المقارن للأديان فإن أركون أيضا يعود للكثير من الدراسات الغـــربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة، ويستعين بالأبحاث الغربية الـــتي اهتمت بالعهد القديم والجديد (أي التوراة والإنجيل) من أجل تطبيقها على القرآن من أمثال فرانسواز سميث فلورنتان F. SMITH FLORENTIN في كتابه "انـــتهاك الأصول الأولى La transgression des origines أو "مارسيل غوتيه" M. GAUCHET في كتابه "خيبة العالم": "Le désenchantement du monde"[2]،

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 209

حـــيث درس فـــي علاقة المسيحية بالعلمنة، وتكلم من خلاله عن مديونية المعنى " La dette de sens" واستوحى فيه من "ماكس فيبر" MAX WEBER مفهوم "تسيير أمـــلاك الخـــلاص". كمـــا يوظـــف مفهوم "الأرثوذكسية الدينية" كما حدده ديكونشي في كتابه "الارثودكسية الدينية: محاولة لفهم المنطق النفسي الاجتماعي" JEAN PIERRE DE CONCHY: L'orthodoscie religieuse, Essai de logique psychosociale[1] كما يعود إلى أعمال جان بوتيرو JEAN BATTERO وخاصة كـــتاب "ولادة فكـــرة الله الـــواحد لأول مـــرة. الكـــتاب المقـــدس والتاريخ Naissance de dieu la Bible et L'historien، وفي دراســـته لنـــزعة الأنسنة في الفكـــر العربـــــي الكلاسيكي فإنه يشير إلى جورج مقدسي: في كتابه "سيطرة الفلـــسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي" وكتاب جويل كريمـــر JOEL KRAMER: "دور الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. والانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي" وجاك مارتان JACQUES MARTAIN الذي كان من أتباع النـــزعة الإنسانية المسيحية ومن أهم كتبه: "النـــزعة الإنسانية الكاملة".

وفي مجال الألسنيات فإن أركون يوظف في قراءته للنصوص الإسلامية ترسانة مفاهيمـــية كبيرة هي نتاج الجهد الذي بدله علماء الألسنية في الغرب. فنجده يعود إلى أعمـــال: أمـــيل بنفينيست E. BENVENISTE فيتكلم عن مفهوم بنية شبكة العلاقـــات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة، ومفهوم "الوضعية العامة للخطاب" وذلك بالاعتماد على كتابه "مسائل في علم الألسانيات العامة، " Problèmes de linguistique générale" كما يعود إلى قريماس GREIMAS ليوظف مفهوم البنية العاملـــية La structure actantielle يحـــدد مجموعة الضمائر التي تتصارع داخل الـــنص. كما يحدد التواصل اللغوي في النص القرآني على النحو التالي: مُرسِل ← رسالة ما ← مُرسَل إليه. كما يوظف مفهوم التداخلية النصانية" intertextualité" ليبين العناصر القصصية في القرآن والتي وجدت في نصوص دينية سابقة.

كمـــا يستعين أركون بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيحيل إلى مدرســـة كونستانس وخاصة، هانس ر. جوس H.R. JAUSS في كتابه "من أجل جماليات التلقي pour Une esthétique de la réception"

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 13

وفي السيميائيات يركز على مفهوم "منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، ليحدد علاقـــة الفكـــر باللغـــة مـــن خلال التاريخ وفق تصور دائري"[1] ويحيل إلى كتاب: CATHRINE KERBAT- ORECCHIONI: La connotation أي الدلالـــة الحـــرفية القاموسية dénotation مقابل ظلال المعنى connotation، وفي تمييزه بين المعـــنى وآثـــار المعـــنى يذكـــر أركون بأعمال الألسني الكندي نور ثروب فراي N. FRYE في كتابيه: "الرمز الكبير- الكتاب المقدس والأدب"، وكتاب: "الكلام الأعلى- الكتاب المقدس والأدب" وهما على التوالي:

- Le grand code. La bible et la littérature
- La parole souveraine. La bible et la littérature

كمـــا نجد أركون أيضا يميز بين التزامنية اللغوية: ومفادها، دراسة معنى النص أو الكلمة طبقا لمعناها السائد في عصرها وليس في عصر آخر، والتطورية اللغوية أو التاريخـــية والتي تبحث في المتغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة من عصر إلى عصر آخر.

وفي حديثه عن الدائرة التأويلية يحيل إلى بول ريكور PAUL RICOEUR... إلخ من تيارات وأعلام البحث الألسني الغربـــي.

كمـــا أن المـــشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القـــوي لميشال فوكو MICHEL FAUCAULT ومفاهيمه ومصطلحاته، ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الإبستمي Epistéme[2]. والـــتي ترد في الترجمات العربية تحت اسم "المنظومة الفكرية": أو "نظام الفكر". كمـــا هـــو الحال مع هاشم صالح، أو تترجم تحت اسم "المجال المعرفي الأصولي" كمـــا هـــو الـــشأن عند مختار الفجاري. ومفهوم الإبستمي هو جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة زمنية معينة دون أن تظهر إلى الـــسطح، ومـــثلما ميـــز فوكو بين إبستمي العقل الكلاسيكي وإبستمي العصر الحـــديث، يميز أركون بين إبستمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإبستمي الفكر المعاصر.

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09
(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 103

كما يوظف أركون أيضا مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" أو الحفر الاركيولوجي أو الأثري، وهو منهج يطبقه في قراءته للتراث الذي هو عبارة عن طبقات متراكمة والوصـــول إلى الطبقات العميقة أمر يتطلب الحفر الاركيولوجي. إضافة إلى مفهوم الفضاء العقلي L'espace mentale حيث يميز بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلـــي الحـــديث، ويدعو إلى ضرورة إحداث القطيعة بينهما على طريقة فوكو وينبغـــي ربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه إضـــافة أيـــضا إلى مفاهـــيم من مثل "النظام" و"الخطاب" والموضوعاتية التاريخية المتعالية...و كلها مفاهيم مفصلية في الخطاب الفلسفي الفوكوي.

وبالـــتالي فإن فوكو يحظى بحضور قوي في مشروع محمد أركون لنقد العقل الإسلامي، وهو الأمر الذي بينه الباحث الزواوي بغورة في كتابه "ميشال فوكو في الفكر العربـــي المعاصر" حيث تعرض إلى حضور فوكو في نصوص أربعة مفكرين عرب معاصرين وهم: محمد عابد الجابري ومحمد أركون، وفتحي التريكي، ومطاع صفدي، وبين كيف تعامل المفكر العربـــي مع نص الأخر.

ومـــن بـــين الفلاســـفة وعلماء الاجتماع الذين تحضر مصطلحاتهم بقوة في نـــصوص أركون عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو" PIERRE BOURDIEU مـــن مثل مصطلح "رأس المال الرمزي" Le capital Symbolique، [1] ومعناه أن كـــل ثقافـــة في طور النشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنيتها، وهذا ما فعله الإسلام مثلا تجاه الجاهلية حيث استبدل رمزانية قديمة برمزانية حديثة. ومصطلح "الحقل" أو "الساحة Le champ" حيث يعمد بورديو إلى تقسيم المجـــتمعات إلى عـــدة قطاعـــات أو وحـــدات من مثل الساحة الدينية، والساحة الـــسياسية، والـــساحة الاقتـــصادية...و كل ساحة لها لاعبوها وقوانين لعبتها الداخلية، [2] وينبغي دراسة كل ساحة منفردة قبل ربطها بغيرها من الساحات التي تشكل فيما بينها الجسد الاجتماعي. ومصطلح التمثل"incorporation" حيث أن كل ثقافة جديدة تتمثل وتستوعب بعض العناصر والقيم من الثقافة الموجودة قبلها،

---

(1) المرجع السابق، ص 93

(2) محمـــد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 3، عام 1996، ص 24

والتي من دون تمثلها يستحيل على المجتمع الجديد أن تقوم له قائمة فالإسلام بحسب أركـــون تمـــثل عناصـــــر من الثقافة الجاهلية من مثل الكرم وقانون الشرف... ومـــصطلح "التقمص الجسدي Habitus"[1] أي جملة العادات المستنبطة جسديا والـــتي تتحكم بسلوك الفرد، وتصبح جزءا من الجسد، وهي كل القيم والعادات والعقائـــد والسلوكات التي نتلقاها من البيئة التي نولد فيها وننشأ عليها وتتحكم بـــسلوكنا بشكل لا إرادي، وإلى جانب بيير برديو P. BOURDIEU يحضر أيضا دريـــدا J. DERRIDA بقـــوة في نصوص وتحاليل أركون خاصة من خلال كتابه "de la grammatologie"، حـــيث يعمل دريدا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتفكـــيكها، لأن أركـــون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، وعمل دريـــدا هو امتداد لعمل نيتشه F. NIETZSCHE وماركس K. MARX وفرويد S. FREUD الذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد، فمن واجب العقل أن يشتبه دائما بصلاحياته المزعومة أو موثوقيته المطلقة لانتاجاته الثقافية أو العلمية أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، وهذا مـــا يـــريد أركون تحقيقه بالنسبة للفكر الإسلامي بانتهاك أطره التقليدية الموروثة، والمقدسة من قبل الزمن والموجودة بمعزل عن كل فكر نقدي.

أمـــا بالنسبة للتراث الإسلامي فإننا نجد أركون يستدعي ذكرى كبار فلاسفة التـــيار العقـــلاني الأنسي كالتوحيدي وابن مسكويه والجاحظ. ويركز على فكرة "خلق القرآن" عند المعتزلة، كشرط ومقدمة للقول بتاريخية النص القرآني.

وهكذا يمكننا أن نفسر تعدد المناهج عند أركون واعتماده المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، بتعدد المصادر التي يعود إليها واختلاف الحقول المعرفية التي ينهل منها بداية من الاستشراق، ومدرسة الحوليات في التاريخ، والتاريخ الجديد في فرنـــسا مرورا بالبحوث الأنتروبولوجية الثقافية والسياسية، وتاريخ مقارنة الأديان، وصـــولا إلى الـــبحوث السيميائية واللغوية الحديثة، وانتهاء بالأدوات المنهجية عند ميـــشيل فوكو، وأدوات البحث الاجتماعي عند بورديو، والمنهج التفكيكي عند دريدا... إلخ.

---

(1) المرجع نفسه، ص 03

وعمـــل أركـــون هذا ينم على رغبته في التوقف عند كل ما أنتجته العبقرية الغـــربية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية في القرنين الماضيين. وما حققته من طفرة منهجية وثورة معرفية.

ولعل ما يفسر إستراتيجية التعدد المنهجي عند أركون، وجمعه بين عدة مناهج خاصـــة منهجية الابستمولوجيا الباشلارية التي تدرس المعرفة من منظور الفصل بين العلمـــي واللاعلمـــي والمنهجية الأركيوليوجية التي تهتم بتحليل الخطاب وآليات تشكيل المعنى وإنتاج الحقيقة.

كونه يريد أن "يقف موقف الداعية إلى فتح الورشات الجديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير، أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل"[1].

أي أن مـــشروع أركون ليس مشروعا فرديا، بقدر ما هو مشروع جماعي أو قومـــي، ومبادرة أركون هي فقط اقتراح برامج للعمل من أجل تحقيقها وانجازها، وهـــذه الـــبرامج مـــتعددة في موضوعاتها ومناهجها، وتحتاج إلى فرق بحث ومخابر علمية.

وهـــذا الأمر أوقع أركون في نوع من الدعاية للمناهج الغربية، فكثيرا ما نجده يجهـــد نفسه بالتعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية، ولذلك يعتبر أركون "من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم. وهو ما أدى إلى نوع مـــن الازدواج في مستوى الموضوع أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كـــونه أداة. وهذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عـــنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي"[2] بمعنى أن أركون يزاوج بـــين عملـــية نقد العقل الإسلامي والكشف عن تاريخيته وتجلياته وعملية التعريف بالمـــناهج ومفاهـــيمها وأدواتهـــا، بل يغطي في الكثير من الأحيان الاهتمام بالبعد النظري للمنهج عنده على البعد الإجرائي التطبيقي.

---

(1) علـــي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط 02، عام 2000، ص 126.

(2) مخـــتار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 19.

وأركـــون علـــى وعي باختباراته المنهجية، فنجده يرد على منتقديه في هذه الـــنقطة بالـــذات قائلا: "إن أولئك الذين يلومونني على الاهتمام بالتنظير المنهجي والابـــستمولوجي وإهمـــال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة وتجميع المعلومات والتبحر فيها يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعاني فيه الدراسات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية والابستمولوجية بل وحتى انعدامها"(1).

ولكن ما يسكت عنه خطاب أركون في المنهج هو مدى ملائمة هذه المناهج بمفاهيمها وأدواتها الموضوع الذي تطبق عليه، بمعنى آخر أن أركون لا يهتم بتأصيل هذه المناهج في التراث، لأننا نعلم أنها - أي هذه المناهج - هي نتاج التاريخية، أي جملة الشروط الثقافية والاجتماعية والأيديولوجة التي حكمت تطور المعرفة الغربية.

ثالثا: سياق المشروع:

بـــدأ مشروع محمد أركون يتبلور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، حـــيث بحـــث في أطروحته للدكتوراه نـــزعة الأنسنة في الفكر العربـــي في القرن الخـــامس الهجري، وفي سنة 1973 صدر له كتاب "محاولات في الفكر الإسلامي" واشتمل على عدة دراسات حول الفكر الإسلامي الكلاسيكي، ثم كتاب "قراءات في القـــرآن سنة 1982، واتضحت ملامح المشروع سنة 1984 عندما أصدر كتابه الرابع وهو "نقد العقل الإسلامي".

وبعـــد ذلـــك تـــوالت الأعمال في الصدور لتكتمل ملامح مشروع أركون الفكـــري والفلسفي، ويمكن أن نوضع مشروعه بالنسبة للسياق الغربـــي في كون هـــدف أركـــون هو جعل الفكر الإسلامي يسلك نفس المسالك وينتهي إلى نفس المـــصائر الـــتي انـــتهت إليها الظاهرة الدينية عموما في أوربا بتجلياتها المسيحية أو اليهودية، بعد الصراع الذي عرفته الظاهرة الدينية بداية من عصر الإصلاح الديني، وهـــو الـــصراع الذي تجلى من خلال التعارض بين الرؤيا الدينية الميتافيزيقية للعالم والرؤية العقلية للعالم.

فمـــنذ القـــرن السادس عشر والفكر الديني في الغرب يمر بثورات دينية لكي يستطيع أن يساير حركة المجتمعات الصناعية وتقدم الفكر العلمي والفلسفي.

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 118

لان "المــسيحية الكاثوليكية والبروتستانتية كانت قد أجبرت على أن تستوعب في تنظيراتها اللاهوتية كل الاعتراضات والتفنيدات. والمعرفة العلمية الوضعية المتراكمة من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ القرنين الثامن عشر-التاسع عشر[1] وذلك من أجل فهم جديد للظاهرة الدينية وتقييم حديث للخطاب النبوي.

وقــد نجحــت حسب أركون الثورات الدينية في أوروبا، في تشكيل اللاهوت الليــبرالي، أو لاهــوت التنويــر كاستجابة لتحديات الحداثة، لعقلنة الإيمان المسيحي وتحديثه، ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين نذكر على سبيل المثال: "كارل بارت CARL BARTH (1886-1968) ورودولــف بولتمان RUDOLF BULTMANN (1884-1976) صاحب النظرية الشهيرة عن نــزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة... الخ.

ولكــن هــذا التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لم يشمل مثال الإسلام. ولقد شعر أركون أن مهمة توسيع التناول الحداثي للظاهرة الدينية، لكي يشمل الإسلام يقــع علــى كاهله، ويشكل هدفا بالنسبة له، ولذلك صرح قائلا: "من المعلوم أن طموحــي كان يهدف دائما إلى القيام بذلك. منطلقا لتحقيقه من مثال الإسلام. أقــول ذلك ونحن نعلم أن مثال الإسلام كان دائما يهمل أو يعرض على حدا من قــبل المسار اللاهوتي السائد داخل الفكر اليهودي- المسيحي"[2] ولذلك لا يتردد أركــون في الدعوة إلى تشكيل ما يسميه "لاهوت جديد" في الإسلام. وبذلك تحل مــشكلة التراث الإسلامي في علاقته مع العصر والحداثة، لأن اللاهوت القروسطي الذي يقوم على نظام فكري كلاسيكي يعارض التقدم. ويصطدم بالحداثة. وبالتالي المطلــوب هو بلورة فكر ديني جديد يستجيب لقيم الحداثة ويتناسب مع معطيات العلــم الحــديث. لأن نظــام الفكر الذي تشكل في السياق الإسلامي منذ ظهور الإســلام وحــتى نهاية الحقبة الكلاسيكية المبدعة يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطى، أي في مرحلة ما قبل الحداثة.

ولذلك فإن أسئلة من نوع كيف نقرأ القرآن اليوم؟ لم تطرح بعد على ساحة الفكــر الإسلامي بالرغم" من أن أسئلة من هذا النوع، قد تم طرحها في الأوساط الــيهودية والمسيحية فيما يتعلق بالثوراة أو بالعهد الجديد، وقد اجتهد علماء دين

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 16

(2) المرجع نفسه، ص 16

وفلاسفة كبار، منذ سنوات، قصد تجاوز الإشكالات الكلاسيكية، والكلام عن الله المتكشف كما يتطلبه الفهم المعاصر. مثل هذا الجهد لم يدشن قط في الفكر الإسلامي، إذ لا نجد أعمال شبيهة بما قدمه A. NEHER في الفكر اليهودي، J. MARITAN وE. GILSON وY CONGAR وJ. DANIELORE... الخ في الفكر البروتستانتي ويمكن تفسير هذا النقص بأسباب ليس مجال الخوض فيها هنا، ولكن للأسف يسحب معه غياب شهادات إسلامية داخل النقاش الجاري حول الوحي والحقيقية والتاريخ"[1].

ويذهب أركون إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن ما كتب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أعمق بكثير مما كتب في الفكر الإسلامي المعاصر حيث يقول "إن ما يمكن أن تستشفه مما كتبه المسلمون هو فقط تأكيدات جازمة. تتعلق بما هو حقيقي، خالد ومطلق حول الرسالة الملقاة والمقدمة من قبل النبي محمد (دفاع تبجيلي) أكثر منه بحث قابل للفهم. فإن الكتابات المعاصرة حول القرآن هي أقل قيمة مما كتب في الكتابات الكلاسيكية"[2].

ومن هذه الزاوية يبدو مشروع أركون وكأنه استكمال للمشروع الغربي الحداثي، من خلال توسيعه ليشمل الإسلام. فما يفعله أركون حسب هاشم صالح: "بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية. وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم آجلا، طال الزمن أو قصر. فطريق التحرير يمر من هنا لا محالة وسوف يثير هذا النقد حفيظة التقليدين عندنا مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين فأزمة الوعي الإسلامي المتفجرة حاليا تشبه في ملامحها العريضة أزمة الوعي الأوربي مع الحداثة وهي في بدايتها الصاعدة"[3].

فقدر الحداثة والعلوم الإنسانية والاجتماعية أن تنتصر على العقل الإسلامي بصيغته القروسطية، كما سبق وأن انتصرت على العقل المسيحي، وتخضعه لمفاهيمها ومناهجها وأدواتها في البحث والتحري.

---

(1) MOHAMMED ARKOUN, comment lire le cran ? in: Le coran, traduit de L'arabe, par KASIMIRSKI, GF FLAMMARIO, paris, 1970, p 12

(2) Ibid, p 12.

(3) هاشم صالح، من مقدمة ترجمته كتاب، "قضايا في نقد العقل الديني" لمحمد أركون، ص 15

وهكــذا فإن أركون من خلال مشروع نقده للعقل الإسلامي يصلنا بالحركة النقدية الحديثة المباشرة، وهي الحركة التي تتجه إلى نقد الأسس المكونة لهذا العقل، وإعــادة تأويل مسلماته وفرضياته تأويلا جديدا، يكشف عن ترابطه وتفاعله مع الحقــيقة والتاريخ، فالثورة الدينية أو الإصلاح الديني (La Réforme) سبق الثورة في مجــال العلــوم الإنسانية والاجتماعية، أي أن تحديث الفكر الإسلامي يمر أولا بالإصــلاح الــديني كمرحلة ضرورية للوصول إلى إحداث الثورة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، على غرار ما حدث في الفكر الغربــي.

هــذا بالنسبة للسياق الغربــي، أما بالنسبة للسياق العربــي الإسلامي فإن مــشروع أركــون يــندرج ضمن الاتجاه النقدي في الفكر العربــي الإسلامي المعاصــر، وهو الاتجاه الذي يفحص أثر الحداثة على الوعي العربــي في علاقته بتــراثه وماضيه، وعلاقته تحديدا بالمقدس والنصوص التأسيسية لأنه لا سبيل إلى الــتحديث والتقدم إلا بالاندراج داخل التراث، تراثنا نحن، اندراجا يحقق النقد والتجاوز.

فالقــرآن الكــريم ما زال يمثل مرجعية عليا في ثقافتنا، أي أنه "أحتفظ بمكانة مــرجعية في المــنظومة الثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة"[1] والأمر لا يتعلق بالقرآن فقط، وإنما بكل العلوم الدينية وكل الجوانب الفكرية التراثية.

فقد لاحظ أحميدة النيفر أنه يوجد "ما لا يقل عن عشرين تفسيرا قد صدرت بالعربية في فترة قرن ونصف إضافة إلى أكثر من 30 دراسة قرآنية متميزة فضلا عن بحوث ومقالات لا تدخل تحت الحصر"[2] وعادة ما ترتبط وتيرة الزيادة أو النقص في الإنــتاج التفــسيري بما تمر به الأمة من أزمات اجتماعية أو هزات سياسية أو أخطار خارجية. وما يميز هذه القراءات للقرآن والتراث الثقافي والديني عموما هو أن "المفــسر فــيها يكــون متحركا ضمن الموروث اللغوي والفقهي والعقائدي، وخاضــعا لمــنهج يجعل اللغة والتراث يفكران من خلاله وليس العكس. إنه المنهج

(1) أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، دار الفكر، سوريا، ط 1، عام 2000، ص 09

(2) المرجع السابق، ص 18

الذي يعيد إنتاج المعرفة نفسها والفهم للنص نفسه وكأن الوحي الإلهي قد ضبطت دلالته نهائيا"[1].

وهذا التوجه في القراءة والتفسير لم يستسغه أركون. منذ أول بحث نشره عام 1970، وهـو بعنوان "كيف نقرأ القرآن" كمقدمة لترجمة كازيميرسكي للقرآن. ثم جاء كتابه الذي سبقت الإشارة إليه وهو "قراءات في القرآن" والذي ترجمه هاشم صـالح إلى اللغـة العربية بعنوان: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الـديني" ويشير أركون إلى محاولة "محمد أحمد خلف الله" في كتابه "الفن القصصي في القـرآن"، وكتاب "مقدمة للقرآن" للسيد أبو القاسم الخوئي، وكتاب المهندس السوري: "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة". والكتاب الرابع لصادق بلعيد: القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام".

أي أن مشروع أركون يندرج في سياق القراءات الحديثة للنص المقدس، وهي القراءات التي جاءت لتحدث قطيعة مع القراءات السلفية والقراءات الأيديولوجية، والـتي تعـود إلى لحظة أمين الخولي الذي دشن سؤال التجديد في مجال الدراسات القرآنية والتفسيرية.

فـأمين الخولي (توفي سنة 1966م) كان قد أطلع على دراسات بعض المستشرقين المهـتمين بالدراسـات الإسلامية، عندما عين سنة 1923 إماما للبعثة العلمية المصرية بـروما، ثم ببرلين. حيث تعلم اللغتين الإيطالية والألمانية، وقد أصدر عدة كتب منها: "مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير" سنة 1961، وكتاب "من هدي القرآن". وفـيهما نقد التفاسير السابقة التي اهتمت بالإعجاز البلاغي للقرآن، ولكن من منطلق دفاعي تبجيلي، وليس من منطلق الاهتمام بالجانب البياني اللغوي كغاية في حد ذاتها.

وحدد الخولي خصائص منهجه في ثلاثة محاور أساسية هي:

الخاصـية الموضـوعية: "وهي التي تعتمد جمع الآيات المتصلة بموضوع من المواضـيع جمعا إحصائيا وذلك باعتبار أن القرآن لم يرتب حسب موضوعات. ثم تـدرس مفـرداتها بالاستفادة من السياق الذي وردت فيه وعلاقة الواقع بالمعنى. ومدى تطور هذا الأخير حتى يكون المفسر أقرب للمعنى كما ينطق به النص"[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) المرجع السابق، ص 122.

والخاصية الثانية هي **الخاصية المعرفية**: تهتم بما حول النص القرآني من المعارف المعينة على فهمه وذلك مثل تاريخ نزوله وترتيبه وناسخه ومنسوخه. أو ما أصطلح عليه باسم علوم القرآن.

والخاصية الثالثة هي **الخاصية التاريخية اللغوية**: وتهتم بما يتصل بالبيئة التي نزل فيها القرآن سواء كانت بيئة مادية (تضاريس، مناخ) أو معنوية (تاريخ، عادات، أعراف). ذلك أن روح القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي، والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل والاستشفاف التام لهذه الروح العربية"[1].

ويدعم أمين الخولي منهجيته بالدعوة إلى ضرورة الاستفادة من علم النفس وعلم الاجتماع لأن الأول في نظره يضيء حركات النفس البشرية ومن خلالها يعلل نسيج الآية وصياغتها وعالمها وبذلك يرفع المعنى الذي يفهم منها إلى أفق مفتوح. أما علم الاجتماع فيساعد على مزيد النظر في أحوال البشر وأطوارهم وأدوارهم ومناشئ اختلاف أحوالهم. وهو نظر لا استغناء عنه لفهم النص والاستفادة منه"[2].

وأمين الخولي كغيره من أصحاب القراءة التحديثية للقرآن لم يقدم تفسيرا شاملا للقرآن وإنما اكتفى ببعض النماذج، واستمر هذا المنحى في التعامل مع النص القرآني مع عائشة عبد الرحمن التي عرفت بكتابها "التفسير البياني للقرآن" حيث تعاملت مع النص القرآني على اعتباره نصا لغويا متكاملا يفسر بعضه بعضا. ومحمد أحمد خلف الله الذي أشار إليه أركون في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم" يضاف إليهم "شكري عياد" وهو تلميذ أمين الخولي في كتابه: "الحساب واليوم الآخر في القرآن الكريم".

وما يميز هذه القراءات هو نقدها للقراءات الكلاسيكية، وانفتاحها على بعض معطيات العصر وما يحدث فيها من تجديد فكري ينبثق من خارج دائرة الفكر العربي. وبعد جيل أمين الخولي، بدأ يتشكل جيل جديد يهتم بالدراسات القرآنية، وهو الجيل الذي بلور التيار التأويلي الحديث، وهو الجيل الذي يرى في

---

(1) المرجع نفسه، ص 122.

(2) المرجع نفسه، ص 124.

القرآن نصا يقبل عدة قراءات وليس قراءة واحدة، ولذلك لا يحمل هاجس التوصل إلى القـــراءة الـــصحيحة التي يمكن توظيفها، أي هو الجيل الذي يؤسس لقراءات: "تــرى في الــنص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على فــتوحات العلم الحديث، وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه"[1].

ومــن بين المؤسسين لهذه القراءات الحداثية التأويلية، نصر حامد أبو زيد في العديـــد من كتبه منها: "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" و"مفهوم النص دراسة في علــوم القــرآن" و"الخطاب والتأويل" و"النص والسلطة الحقيقية، إرادة المعرفة وإرادة الهيمـــنة" و"نقـــد الخطاب الديني" وأدونيس في كتابه "النص القرآني وآفاق الكتابة"، والطيب تبزيني "النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة".

والتونـــسي عـــبد المجيد الشرفي في كتابه: "الإسلام والحداثة" و"الإسلام بين الرسالة والتاريخ" و"في قراءة النص الديني"...

وما يجمع بين هذه القراءات هو أنها تقطع صلتها بالتفاسير السابقة، وتريد أن تفـــتح أفقا تفسيريا جديدا، وتطلب البعد الانتقادي وتركز عليه ولا يهمها الجانب الاعـــتقادي. ونجـــد أركـــون كثيرا ما يدافع عن مشروعه الفكري في نقد العقل الإســـلامي، وتفكيك الظاهرة الدينية، ويقارن حدود مشروعه بالمشاريع الفكرية المعاصـــرة لـــه، خاصة منها تلك الحداثية. حيث يسجل أولا قلتها فيقول: "في ما يخـــص المجال الإسلامي نلاحظ أن عدد المثقفين النقديين الذين يقبلون بأن يوسعوا إيمـــانهم ويدمجـــوا فـــيه كل التفنيدات التي فرضها التاريخ على كل أنظمة العقائد واللاعقائـــد هو نادر جدا"[2] فأركون يحث المثقفين العرب على ضرورة الانفتاح علـــى الـــنقد التاريخي الحديث. لنقد الفكر الديني، ويسجل الكثير من الملاحظات على المفكرين العرب.

حـــيث يرى أن الجابري مثلا: "تحاشى استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامي. واستبدله بـــ "نقد العقل العربـــي، لكي يريح نفسه ويتجنب المشاكل والمسؤوليات. هذه حيلة لا تخفى على أحد، المشكلة المطروحة علينا اليوم هي نقد العقل الإسلامي

---

(1) المرجع السابق، ص 135.

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 27.

لأن العقل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود"[1] أي أن نقد العقل الإسلامي يسبق نقد العقل العربي بل هو شرط له. ولهذا يصف أركون الجابري بأنه "يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث"[2] والمطلوب هو النقد التفكيكي العلمي وليس الأيديولوجي.

كما يعلق أركون على كتاب الظاهرة القرآنية "لمالك بن نبي بأنه سطحي جدا لأنه استعمل المصطلح ضمن منظور تبجيلي تقديسي وليس نقديا. وكتاب هشام جعيط "الفتنة" لا يرقى إلى ما ينشده أركون في الكتب التي تتعرض لبدايات الإسلام. أي مرحلة النبوة ثم مرحلة الخلافة من نقد تاريخي يفصل بين ما هو أسطوري وما هو حقيقي.

والكتاب الوحيد الذي يثني عليه أركون هو كتاب "مفهوم العقل" لعبد الله العروي، لما فيه من تشابه بينه وبين كتابه "نحو نقد العقل الإسلامي"

والنتيجة أن مجهودات أركون الفكرية لا يمكن فصلها عن الحركية الفكرية والفلسفية التي تعرفها الثقافة العربية بداية من عصر النهضة. سواء في بعد الدراسات القرآنية، أو في بعد المشاريع الفكرية التي ما فتئت تتبلور بفعل التواصل مع الثقافة الغربية، والتي تتوخى قراءة التراث قراءة جديدة تستجيب لمستجدات العصر وقيم الحداثة.

أما عن مدى تقبل الجمهور العربي والجمهور الغربي لمشروع أركون، فإننا نجده يتكلم عما يسميه بالتواصل المستحيل مع الجمهورين، وذلك لأسباب مختلفة، ولقد ظل أركون يحلم بتحقيق هذا التواصل حيث يقول: "إني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوربية ولا في الجهة العربية الإسلامية. أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة"[3].

ويفسر أركون عدم التواصل لاختلاف حاجات كل جمهور، وتصورات كل جمهور عن الظاهرة التي هي موضوع اهتمامه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 331.
(2) المرجع نفسه، ص 330.
(3) المرجع السابق، ص 20

فبالنسبة للجمهور العربي الإسلامي فإنه لا يهتم بكتابات أركون لأنه متهم بالعلمانية. خاصة في ظل تصاعد الحركات الإسلامية وتحالفها مع الأيديولوجيات النضالية في العالم العربي والإسلامي لإضفاء المشروعية على ممارساتها والتغطية على إخفاقاتها الاجتماعية والاقتصادية، إنه متهم في العالم العربي الإسلامي بالزندقة، لأنه منخرط في نقد جذري للإنغلاقات المزمنة في التراث وكثيرا ما يذكر أركون أمثلة عن التهجمات الشرسة التي واجهها في ملتقيات علمية من مثل "ملتقى الفكر الإسلامي" الذي كان يعقد في الجزائر ما بين 1970-1986، حيث يذكر أن شراسة "موريس بوكاي" تجاهه تعادل شراسة محمد الغزالي -رحمه الله- لأنه كان ضد أن يستعمل الفكر الإسلامي كوسيلة أيديولوجية.

أما بالنسبة للجمهور الغربي فإن أركون كثيرا ما إصطدم بزملاءه المستشرقين، فبالرغم مما بذله محمد أركون من مجهودات كبيرة وتوصله إلى مرحلة الحرية والاستقلالية الفكرية. إلا أن الغربيين استمروا في النظر إليه وكأنه مسلم تقليدي لأن "المسلم في نظرهم-أي مسلم - شخص مرفوض، ومرمى في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص وجهاده المقدس وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيم الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمنة"[1] فيظل المسلم بمثابة الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الغربية لأنه يستعصى عن كل حداثة أو تحديث، ويظل مسجون داخل الموقع الذي حدد له بدون استشارته. ويتساءل أركون بمرارة كبيرة "ألا يدركون الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسة النقدية للتراث الإسلامي وننفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا؟ فما أن يحمل الواحد منا إسما مسلما أو عربيا حتى يصبح مشتبها به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون إسمك "محمد" مثلي أنا لكي تصبح غير قادر على التقيد بقواعد البحث العلمي خصوصا إذا ما كان مطبقا على الإسلام"[2].

ويلمس أركون ذلك التمييز الذي يقيمه الغربيون بينه وبين المستشرقين المختصين بنفس مجال البحث وهو مجال التراث العربي- الإسلامي، حيث يسجن غصبا عنه داخل

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2001، ص 45

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 22

انـــتماء ديني محدد بحسب تصنيفات مختلفة مثل: مسلم ليبرالي، أو مسلم معتدل... الخ ويعـــيب عليه الغربيون أنه لا يحظى بصفة تمثيلية في بلده الأصلي أو بين أبناء دينه لأنه يكرر نفس الانتقادات التي بلورها الغربيون تجاه تراثهم الديني من زمن طويل.

ومن بين المواقف التي أثرت في أركون رد الفعل الذي تلقاه في قضية سلمان رشدي بعد مقابلة أجرها معه جريدة لوموند الفرنسية يوم 1989/03/15، ففي هذه المقابلـــة دافع أركون عن المقدس. لأنه جانب أساسي لكل وجود إنساني، ووصف عمل سلمان رشدي بأنه عمل طائش، وكان رد الفعل الغربـــي على هذه المقابلة اتهام أركون أنه يعمل على تقويض العلمانية. وأنه ضد حرية التعبير والتفكير، وأنه تـــواطأ مـــع كارديـــنال باريس لإعادة إدخال التعليم الديني إلى المدارس العامة، وصـــنفت أقـــواله اعتباطيا في التيار الأصولي، بالرغم من اشتغاله على نقد العقل الإسلامي، وأنه من أولئك المهمومين بالمواقع المنهجية والابستمولوجية الموجهة نحو البحث النقدي، وتأويل النص المقدس.

وعليه فأن مشروع أركون مصنف تصنيفا أصوليا في الغرب، ومصنف تصنيفا علمانيا في العالم العربـــي الإسلامي، وهذا التصنيف يشكل عائقا أمام التواصل بين المشروع وجمهور المتلقين في كلتا الجبهتين.

أي أن أركون متهم بالهرطقة في العالم الإسلامي وبالأصولية في الغرب، ولكن نلاحـــظ في الـــسنوات الأخـــيرة أن نصوص وأفكار أركون بدأت تعرف رواجا وانتشارا في العالم العربـــي خاصة بعد أن ترجمت كل كتبه تقريبا إلى اللغة العربية، فكثيرا ما يتم الاستدلال والاحتجاج بأفكاره في أوساط النخبة الأكاديمية والجامعية في العالم العربـــي، ونفس الأمر بالنسبة للعالم الغربـــي خاصة بعد أن ترجمت كتبه إلى لغات أوروبية أخرى غير الفرنسية. ولذلك فإن شعور أركون بالاضطهاد وأنه مغضوب عليه في العالمين العربـــي والغربـــي لم يعد مبررا بشكل كلي اليوم.

والخلاصـــة هو أن أركون في قراءته للفكر الإسلامي يعمل على الاستفادة مما حققـــته ثـــورة الإصـــلاح الديني في أوروبا، ومما حققته الثورة الابستمولوجية في مجالات العلوم المختلفة سواء منها الإنسانية أو حتى الطبيعية، ويمثل ذلك بالنسبة له شـــرطا ضروريا لتحديث الفكر الإسلامي والتحرر من القراءات الكلاسيكية التي تسجن العقل والفكر.

الباب الأول

مفهوم الأنسنة والتأويل

تمهيد:

الفصل الأول: مفهوم الأنسنة

الفصل الثاني: مفهوم التأويل

الفصل الثالث: عوائق الأنسنة

الفصل الرابع: آليات التأويل

تمهيد

مفهـــومان أساسيان محوريان بشقان فكر أركون هما: مفهوم الأنسنة ومفهوم الـــتأويل، وهمـــا فكرتان متكاملتان، تشترط إحداهما الأخرى. فالأنسنة في الفكر العربــــي الكلاســيكي في القرن الخامس الهجري مثلت مرحلة أساسية في تاريخ الفكر العربـــي الإسلامي بما حققته من إنفتاج على الفلسفات والأفكار الأخرى، وبما قدمته من عناصر عقلية في الثقافة العربية الإسلامية وتجلى ذلك حسب أركون فـــيما أنجـــزه أباء الحداثة العربية من أمثال: التوحيدي، ومسكويه والجاحظ وابن ســـينا... الخ. والرهان عند أركون هو إعادة بعث الموقف الإنساني باعتباره موقفا عقلانيا تنويريا.

أمـــا الـــتأويل بمعنى قراءة التراث العربـــي الإسلامي قراءة جديدة بالاستعانة بـــأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، فإنه يشكل شرطا للأنسنة، ولذلك يقترح أركون قراءة يصفها بأنها "علمية" تحقق فهما جديدا للفكر الإسلامي مختلف عن أنماط الفهم وأشكال القراءات السابقة، ويبحث عن "تاريخية" الفكر العربـــي الإســـلامي، والتاريخية هي تأويل وفهم للتاريخ ينطلق من أحداث هذا التاريخ ولا يبرحه.

وبـــصيغة أخرى فإن هاجس أركون هو دائما: القراءة، والنقد، "قراءات في القرآن" "كيف نقرأ القرآن"، "قضايا في نقد العقل الديني"... الخ.

وإذا كنا نعلم أن القراءة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية لا تستطيع أن تكـــون علمـــية بـــالمعنى الموضـــوعي والمنهجـــي الدقيق للكلمة. بسبب العوائق الابستمولوجية المختلفة المرتبطة بطبيعة موضوعات البحث وبطبيعة المناهج المطبقة، فكـــثيرا مـــا تـــتدخل الإيديولوجـــيات والقناعات الشخصية والخلفيات الثقافية والانتماءات الطبقية في توجيهها. وذلك كله يحيلها إلى تأويلات مختلفة.

وبمعـــنى آخـــر نقول إن إشكالية الأنسنة والتأويل في جوهرها تطرح علاقة الإنـــسان بالنص، خاصة النص المقدس والمؤسس، أي تطرح مسألة أسبقية الإنسان

على النص أو أسبقية النص على الإنسان، وهل الإنسان هو الذي يحدد معنى النص وينـــتج دلالته الإنسان المقصود هنا هو الإنسان الفرد المتغير، أم أن النص هو الذي يحدد معنى الإنسان ويبلور هويته ويرسم حدوده.؟

ففـــي مـــرحلة ما قبل الأنسنة، وهي مرحلة ما قبل عصر النهضة والإصلاح الـــديني بالنـــسبة للفكر الغربـــي، ومرحلة ما قبل القرن الخامس الهجري بالنسبة للفكـــر العربـــي الإسلامي كانت النصوص المقدسة هي التي تصنع ماهية الإنسان وتحـــدد له ما يفعله وما لا يفعله بمعنى أن الإنسان ينصت للنص ويسلم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه، ولا يسائله ولا يستطيع أن يرسم مسافة بين النص وبين وعيه بمـــا يقـــوله الـــنص، فالنص أولا وأخيرا أي أن النص هو محور الكون، وهو نقطة البداية والنهاية.

ولكـــن في الأنسنة أصبح محور الاهتمام هو الإنسان فالأنسنة من حيث كونها تحريـــر للـــذات الإنـــسانية في وعيها لذاتها وللعالم، وتحريرها للإنسان من الرؤية اللاهوتـــية بإحلالهـــا له في موقع المركز من الوجود، وذلك من خلال جعل العقل الإنـــساني في مـــرتبة الحـــاكم الأول وصـــاحب السلطة في كل ما يتعلق بمعارفه ومساعيه، إنجازاته وأماله.

وبـــذلك اكتسب حرية قراءة ذاته واستبطانها، وحرية تأويل العالم والوجود، وحـــرية فهـــم الـــتاريخ والمجتمعات، بعيدا عن كل التوجيهات القبلية أو الفوقية، والـــتحديدات الدينية أو الميتافيزيقية ولذلك نلاحظ أن تغيّب الإنسان يرتبط دائما بتـــضييق رؤيـــته للأشياء وتحديد آفاق تأويلاته، والعكس صحيح أيضا، بمعنى أن إحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان، يكون شرطه الأول هو تحرير عقل الإنسان وفـــتحه علـــى الفهم الذاتي والتأويل المختلف، وبهذا تكون الأنسنة شرطا للتأويل ويكون التأويل شكلا للأنسنة.

ففـــي الحـــضارة الغربية نجد أن انبثاق الفكر الأنسانوي الذي يعلي من شأن الإنـــسان ويجعلـــه المؤسس لقيمه والمنتج للحقيقة، كان جزءا من عصر الإصلاح الـــديني وعـــصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وفي هذه الفترة أحـــرز الإنسان الغربـــي حق قراءة وتأويل الكتاب المقدس بشكل مباشر، كما تم رفض تعاليم الكنيسة لاحتكارها عقائد الإيمان ومنهاج التفسير، وتمت عملية رفض

التوسط بين الإنسان والله، وبين الإنسان والنص فأصبحت علاقة الإنسان بالنص مباشرة، واستقل الإنسان في وعيه وفهمه وسلوكه وإرادته، واحتل الإنسان بفضل ذلك بؤرة الكون، وأصبح غاية في ذاته، يرفض فرض قراءة والإعلاء من شأنها على حساب قراءات أخرى.

ويرى الكثير من الباحثين أن ما حصل في الغرب في القرنين الخامس عشر والسادس عشر لم يكن بعيدا عن العالم الإسلامي، فالحقيقة "أن حركة الإصلاح الديني في الوعي الأوروبي لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامي الذي انتشر في الفلسفة المدرسية المتأخرة ومنذ الاتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية، ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامي القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحي واليهودي"[1].

وبمعنى آخر أن الأنسنة خرجت من ثنايا الفكر الديني، عندما حولت بؤرة الاهتمام من الله إلى الإنسان، وهذا الأمر مازال ضامرا في فكرنا العربي المعاصر، فإعادة بعث الأنسنة.

في ثقافتنا العربية يقتضي تحرير الإنسان، وإعادة بناء العقائد على أساس إنساني ورفض السلطة الدينية، وبناء مجتمع العدل والمساواة ليعيش فيه الإنسان عاقلا حرًا.

وهذا ما تحقق بالنسبة للغرب منذ عصر النهضة، عندما استطاع أن يتجاوز كل العوائق التي تكبح حركة الأنسنة.

وليتحقق ذلك في الفكر العربي المعاصر يجب حسب أركون تجاوز عوائق الأنسنة أولا وهذه العوائق يمكن أن نوجزها في أربعة وهي: الأرثوذكسية: وهي اعتقاد كل مذهب أو كل فريق أو جماعة دينية أو سياسية أو فكرية، أنها على صواب وغيرها على باطل، فكل جماعة تحتكر الحقيقة لذاتها، ولا تنفتح على غيرها من الجماعات، لأنها ضربت على نفسها سياجا دوغمائيا، وأصبحت سجينة له، وهذا السياج الدوغماتي يمثل العائق الثاني أمام كل محاولة لإحداث كوة في النظرة الوثوقية للأشياء والظواهر، ورؤية الحقيقة من عدة زوايا وليس من زاوية واحدة.

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 168

ومــن بــين العوائق أيضا التي تكبح مشروع الأنسنة ولا تسمح له بالتحقق حــسب أركــون هو ما يسميه اتساع اللامفكر فيه ودائرة المستحيل التفكير فيه، ومقابــل ذلك هيمنة المفكر فيه أي أن هناك الكثير من الإشكاليات والموضوعات التي ترتبط بالإنسان ما زالت لم تطرح بعد للنقاش والحوار والنقد، ولازالت تحاط بهيبة كبيرة أي أنها ممنوعة من البحث والتنقيب، يضاف إلى ذلك ما يسميه أركون بالتــضامن بين الدولة والكتابة، أي أن السلطة السياسية تتدخل باستمرار في تحديد مــا هو ثقافي وما هو ديني صحيح مقابل ما هو هرطقة وخروج على الدين، وهذا الفصل ذو طبيعة انتربولوجية بالأساس وهدفه هو فرض نمط ثقافي موحد والتغطية على التعددية اللغوية والدينية والثقافية وهي التعددية التي تميز المجتمع الإنساني.

ولتجاوز هذه العوائق ولتحقيق الأنسنة المتفتحة التي تعترف بالتعددية الثقافية واللغــوية والدينــية باعتبار التعددية صفة جوهرية في الموقف الإنساني، والتي تقوم أيــضا على العقلانية، أي جعل العقل هو السلطة المرجعية... الخ يدعو أركون إلى قــراءة جديــدة للفكــر الاسلامي من خلال اصطناع آليات جديدة في التأويل، وأدوات مــستحدثة في القــراءة، وهي الآليات والأدوات التي ترتبت على الطفرة الحاصــلة في العلــوم الإنــسانية والاجتماعية بشكل عام وهذه الآليات يمكن أن نلخــصها في ما يلي: التميز بين الفكر الأسطوري والفكر العقلاني، والكشف عن دور المخــيال ووظائفه النفسية والاجتماعية ومعرفة البعد الابستمولوجي للمجاز والتميز بين المعنى وظلال المعنى.

الفصل الاول

مفهوم الأنسنة

1- المفهوم اللغوي:

إن مصطلحات النزعة الإنسانية، والأنسنة، والإنسانوية... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي «Humanisme» والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة Humanistas والتي تعني في اللاتينية: "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"(1)

ويميز هاشم صالح بين الصفة والاسم: "فصفة" الإنساني أو "الإنسي" Humaniste اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر، وبالتحديد عام 1539. أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه. وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم وبخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان. وقد ظهروا في إيطاليا أولا، وذلك قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوربا"(2).

وينسب ظهور الأنسنة أو الإنسانية إلى "بترارك 1304- 1374 PETRARQUE، وك. سلوتاتي 1331-1406 C. SALUTATI، لتعني من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين"(3)

---

(1) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط 1، عام 1986، ص 71

(2) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، عام 2005، ص 75.

(3) MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, Larousse, CNRS. 2006, p 375.

2- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي:

وارتــبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني عموما بعصر الاصطلاح الديني، وعــصر النهضة في أوربا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بــدأ التحول في تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل.

حيث نجد أن أهم ما ركز عليه الاصطلاح الديني خاصة مع لوثر LUTHER في القرن السادس عشر هو الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر، وزعزعة الأســتاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة دون الخروج النهائي عن الإطار الأنطولوجي العام للوحي.

وفي هــذا الــسياق بدأ رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان، وجعل علاقة الإنــسان بالله مباشرة كما تم رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، وإعلان حرية الإيمــان، وكــل هــذه المــبادرات ظهــرت كمــا قلنا مع المصلح مارثن لوتر M. LUTHER (1483-1546) الذي تصدى "للتجارة بالغفرانات وسلطة البابا الــسياسية، وشكك في الأصل الرباني للبابوية، كما رفض القداس، وعقيدة تحويل القربان إلى جسد المسيح ودمه"[1]، كما قام لوثر بترجمة التوراة إلى اللغة الألمانية.

وبعــد لوثر جاء جون كالفن CALVIN(1509-1564) الذي أكد على أن "الإيمان يكمن في الاعتراف بالله والمسيح وليس إجلال الكنيسة"[2].

ونذكــر أيضا جان هوس JEAN HUS الذي رافع من أجل ضرورة تسلح الإنسان بعقله في فهم النصوص المقدسة، وذلك ما كان يتعارض مع الكنيسة.

وهكذا في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة ظهر المذهب الإنساني، الذي جعــل الإنــسان ولــيس الله في بؤرة اهتمامه، ولعل من أهم أقطابه ديديه ايراسم DIDIER ERASME (1469-1536) الــذي ســوّى بــين الفلسفة واللاهوت كوســيلتين للمعــرفة والبحث، فنادى بالعودة إلى المنابع ودعا إلى دراسة نصوص العــصور القديمــة اليونانية واللاتينية. وأكد على حرية الإنسان وأعاد بناء العقيدة

---

(1) اندريــه ناتــاف، الفكــر الحر، ترجمة، رندة بعث، تدقيق، جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، 2005 ص 63

(2) المرجع نفسه، ص 64

المسيحية على أساس إنساني خالص، بمعنى أنه أراد أن يصالح بين الفلسفة اليونانية وبين المسيحية دون أن يخلط بينهما، وبذلك فإنه كان من مؤسسي التيار الإنساني المسيحي Humanisme chrétien.

وإلى جانب "ايراسم" نذكر أيضا ج.ب دولاميراندول J.P. DE LA MURANDOLE وقد كان كتابه: "خطاب حول كرامة الإنسان، Discours Sur La dignité de L'homme" بداية للتأريخ لفكرة الإنسان باعتباره مركز الكون.

ونضيف أيضا لورنزو قالا LORENZO VALLA (1407-1457) فهو واحد من أكبر النهضويين الإنسانيين، حيث دافع عن حرية الاختيار كحق طبيعي للإنسان، وطبق المنهج الفيللوجي التاريخي على الوثيقة الكنسية المزيفة، وهي "الوثيقة الكنسية الشهيرة المدعوة "هبة قسطنطين" وهي وثيقة تاريخية مهمة كانت الكنيسة تعتمدها وكأنها مقدسة لا يرقى إليها الشك وتزعم هذه الوثيقة "أن الإمبراطور قسطنطين وهب البابا سيلفستر حق امتلاك روما وإيطاليا، وعموما حق امتلاك السلطة الزمنية. وليس فقط السلطة الروحية. وعلى الرغم من أن هذا العمل مضاد للمبدأ الإنجيلي القائل "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله، كما أنه مضاد لكلمة المسيح الشهيرة "مملكتي ليست من هذا العالم""[1].

ونذكر أيضا سواريز SWARIZ (1548-1617) وهو فيلسوف إسباني له كتاب "منازعات ميتافيزيقية" وكانت جرأته تتمثل في "نظريته السياسية التي عارض بها الحقوق الإلهية للملوك، فالشعب مصدر السلطات، والحاكم ممثل الشعب وليس ممثل الله""[2].

وهكذا يمكن أن نعرّف النزعة الإنسانية في عصر النهضة بشكل عام بأنها "الثقافة التي ميزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطا مثاليا من التربية والحضارة، إن الموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى""[3] بمعنى آخر أن هذه

---

(1) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 95

(2) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 175

(3) MICHEL BLAY, dictionnaire des concepts philosophiques, op.Cit, p 375

الحركة الفكرية التي ظهرت في إيطاليا أولا ثم عمت أرجاء أوروبا في عصر النهضة، تعـــنى بالإنسان وتجعل منه غاية في ذاته وهدفها هو تحقيق المثل الأعلى للإنسان في كل المجالات، أي أن الإنسان هو محور الكون.

ولـــذلك نجد "أندري لالاند" ANDREE LALANDE يعرفها في قاموسه الفلـــسفي الشهير بقوله: "هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخـــضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا، دون الطبيعة البشرية"[1].

أي أن الهيومانيزم تقوم على الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة، وأن خلاصـــه يكـــون بالقـــوى البشرية وحدها، وهذا اعتقادا يتعارض بشدة مع المـــسيحية، بـــل يتعارض مع جميع الأديان لأنها تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، وهو نفس المعنى الذي ورد في "قاموس الفلسفة" حيث تم تحديد مفهوم النـــزعة الإنـــسانية بأنهـــا: "هـــي نظرية ترفض تبني كل أشكال الاغتراب والاضـــطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها"[2].

ولكـــن هذا لا يعني أن النـــزعة الإنسانية في الفكر الغربـــي بجميع تلويناتها وتعـــبيراتها، هي خروج على الدين، فيمكن أن نميز بين النـــزعة الإنسانية المسيحية المؤمنة وهي "لا تزال تمثل تيارا فلسفيا حتى هذه اللحظة في أوروبا. يكفي أن نذكر كأمثلة عليها فلاسفة كبار من أمثال كارل ياسبيرز JASPERS KARL الألماني أو غابريل مارسيل MARCEL GABRIEL الفرنسي، أو امانويل مونييه EMMANUEL MOUNIER، أو حـــتى بول ريكور PAUL RICOEUR أهم فيلسوف فرنسي الآن"[3] وهـــي التي ترى في الإنسان الكائن المتميز المدعو إلى تجسيد إرادة الله على الأرض، بالاعتماد على العقل والنعمة الإلهية.

---

(1) اندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، المجلد - 2 - منشورات عويدات بيروت، باريس، ط 1، عام 1996، ص 569

(2) NOELLA, BARAQUIN et autres, dictionnaire de philosophie, Armond Colin Editeur, Paris, 1995, p 154

(3) هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 77

وإلى جانب النزعة الإنسانية المؤمنة هناك النزعة الإنسانية الملحدة التي يمثلها في هذا العصر سارتر J. P. SARTRE وهيدغر M. HEIDEGGER... الخ والتي تعني التمرد على الله من أجل العناية بالإنسان وهكذا شكلت النزعة الإنسانية أو الأنسنة مدخلا إلى التنوير الأوروبي، وأحد أعمدة الحداثة الغربية، خاصة وأن الأنسنة تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية، فهذه العناصر تشكل جوهر الأنسنة، لأن الاهتمام بالإنسان معناه إعطاء الأولوية لعقله في الإدراك والتمييز وبناء الأحكام المعيارية. ومعناه أيضا رفض كل أسبقية دينية أو ميتافيزيقية يمكنها أن تحد من إبداعه وفعاليته في التاريخ.

أي أن الأنسنة بهذا المعنى تمثل" قطيعة حاسمة مع كل نظرة: لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان! وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة - لرؤية جديدة- تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"[(1)].

أي أن الأنسنة مثل ما يقول علي حرب هي "ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة"[(2)].

فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محل الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وذلك عكس ما كان سائدا في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها و"معنى استقلالية الذات: تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية سيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية، أما تحرير العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل البشري، أي العقلاني مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه ومجمل علاقاته بالطبيعة والعالم. وليست العقلانية سوى ذلك أي القول بمرجعية العقل وحاكميته"[(3)].

---

(1) عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، عام 2007، ص 62

(2) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط: 2، عام 2004، ص 73

(3) علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو المنطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998، ص 214

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي:

هـــذا فـــيما يخـــص الثقافة الغربية، أما بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، فإن المـــصطلح الـــذي يقابل كلمةHumanistas اللاتينية في اللغة العربية هو مصطلح الأدب.

وحـــسب محمد أركون فإن: "كلمة Humanistas اللاتينية تماثل من حيث المعـــنى أو تطابـــق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحـــدث). فهـــذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف والعلوم، وتتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة، والزي الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقـــات الاجتماعـــية، باختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والـــسلوك، وهـــي مراســـم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانـــيات الجـــسدية والمعـــنوية والثقافـــية للفـــرد ومـــساعدته على التفتح والازدهار"[1].

فمـــصطلح الأدب في التـــراث العربـــي الإسلامي كان يعني الثقافة الواسعة الدالة على المجهود المبذول للرفع من الكرامة الإنسانية.

أي أن الإنـــسان من حقه أن يحقق أقصى ما يتمناه من خير ومنافع في الحياة الدنـــيا، وذلك عكس الرؤية التي تحقر من شأن الحياة الدنيا وتنظر إليها نظرة زهد واستخفاف، وهو تصور بالنسبة للإنسانيين أسطوري يتعارض مع أبسط أبجديات العقـــل الإنساني. أما في الثقافة العربية الحديثة فإن مصطلح "الأنسنة" أو "النـــزعة الإنـــسانية" لم يعرف إلا في العقود الأخيرة من القرن العشرين، وارتبط هذا المفهوم بالدرجة الأولى بمحمد أركون حيث اشتغل على موضوع الأنسنة في أطرحة قدمها لنـــيل شـــهادة الدكتوراه بعنوان: "L'humanisme arabe au IYX^{eme} Siècle" وتـــرجمها هاشم صالح إلى اللغة العربية بـــ: "نـــزعة الأنسنة في الفكر العربـــي: جيل مسكويه والتوحيدي".

---

(1) محمـــد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لندن، ط 1، عام 1997، ص 608

وبعد ذلك بسنوات عديدة ظهر كتابه "معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإســلامية" "Combats pour L'humanisme en Contexte islamiques"، وفي سنة 2005، ظهر كتابه باللغة الفرنسية بعنوان " Humanisme et islam Combats et propositions".

ويذكــر أركــون أنــه توجد قلة من الأبحاث الاستشراقية التي اهتمت بهذا الموضوع ومنها: دراسة: جويل.ل.كريمر JOEL KRAMER: "الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام. الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي".

ودراســته أيضا: "الفلسفة في نهضة الإسلام. أبو سليمان السجستاني وحلقته العلمــية" ودراسة جورج مقدسي: "دور الفلسفة الإنسانية في الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي، مع إشارة خاصة إلى الفلسفة السكولاستكية".

ويخــتلف أركــون مع جورج مقدسي في كتابه هذا الأخير حول النــزعة الإنــسانية في الإســلام الكلاســيكي، لان مقدسي يتحدث عن علمنة المعرفة في الــسياق الإســلامي بدء من القرن الحادي عشر ميلادي وذلك ما يعتبره أركون مغالطــة تاريخية، ويتحدث بدل ذلك عن الأدب الفلسفي الذي ساد القرن العاشر الميلادي.

وحــسب هاشــم صــالح مترجم وشارح أركون ومقدم فكره إلى الجمهور العربــي، أن أركــون ابتكــر مصطلح الأنسنة "كتعريب للمصطلح الغربــي "هيومانيــزم" Humanisme للتفريق بين الأنسنة والنــزعة الإنسانية "لأن الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام"[1].

وبالتالي فإن الأنسنة ليست نــزعة شكلية سطحية أدبية، فلقد اقترح أركون "مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه" كما يقول: "إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربــي خاصة والفكر الإسلامي عامة وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتــناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا، بدون التساؤل الفلسفي عن

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 07

آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها"[1] كما يوضح أيضا إصراره على ترجمة مصطلح Humanisme "بالأنسنة" وهو مصطلح لم يكن شائع الاستخدام في اللغة العـــربية، وغـــداة استخدامه حسب أركون أدهش الجمهور العربـــي قائلا: "وأنا عـــندما اعـــتمدت مصطلحا غربيا "كالأنسنة"فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النـــزعة الدينية الإنسانية"[2].

– ويـــنطلق أركون من قناعة مفادها أن النـــزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية كانت سابقة على النـــزعة الإنسانية في الغرب في القرنين السادس عشر والـــسابع عشر ذلك أن العالم العربـــي كان قد عرف تجربة الأنسنة بشكل واضح المعالم في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

ويعمـــل أركون على توضيح مضامينها واتجاهاتها وخصوصياتها ومحدوديتها أيضا مقارنا إياها بالنـــزعة الإنسانية الأوروبية التي بدأ ظهورها في القرن السادس عشر الميلادي.

ويـــشعر أنـــه من الواجب إعادة التفكير بمسألة النـــزعة الإنسانية، لمعرفة أســـباب ازدهارها أثناء العصر الكلاسيكي، ثم أسباب تراجعها أو انقراضها بعد ذلـــك مـــن المجتمعات العربية الإسلامية أي ما هو القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلـــها تنقـــرض؟ وكيف يمكن العودة إلى الأصول الأولى للفلسفة الإنسانية؟ وكيف يمكن معرفة منشئها الاجتماعي والتاريخي؟ وكيف يمكن تتبع مساراتها عبر الزمن؟

وينتهـــي أركون إلى أن "العصر الكلاسيكي كان قد شهد النـــزعة الإنسانية نظـــريا وعملـــيا واتخـــذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الجمالي أو الفني الضيق، وقد اغتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية"[3] وهو ما يطلق عليه أركون صفة الأدب الفلسفي، أي أن كتب الأدب الكلاســـيكي كانـــت تتميـــز بكونها تستعمل البيان الأسلوبـــي لتوضيح الأفكار الفلسفية.

---

(1) المرجع السابق، ص 13

(2) المرجع نفسه، ص 30

(3) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 14

فدراسة "الأدبيات الفلسفية للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تتيح لنا أن نتأكد من وجود نزعة فكرية متمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي، وهذا ما ندعوه بالأنسنة العربية. بمعنى أنه وجد في ذلك العصر السحيق في القدم تيار فكري يهتم بالإنسان وليس فقط بالله. وكل تيار يتمحور حول الإنسان وهمومه ومشاكله يعتبر تيارا إنسيا أو عقلانيا أو علمانيا"[1]و هي نزعة إنسانية تشبه النزعة الإنسانية الغربية في عصر النهضة لكنها نزعة لم تدم طويلا عكس النزعة الإنسانية الغربية التي استمرت في الصعود منذ القرن السادس عشر حتى يومنا هذا.

والتيار الإنساني العقلاني العربي الإسلامي، لم يكن يمثله فقط الفلاسفة الكبار أمثال الفارابي، وابن سينا وابن رشد والكندي والرازي... الخ وإنما كان يمثله أيضا مفكرون أقل شهرة من مثل مسكويه، والجاحظ، والتوحيدي... الخ.

وتتميز النزعة الإنسانية العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي بعدة خصائص منها:

أولا: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو الدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المضادين لهذه العلوم. وكانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الأنسي المنفتح على العلوم الأجنبية. ينبغي أن لا ننسى ذلك) هذا الانفتاح لم يحجم من قبل أسبقية دوغمائية أو لاهوتية[2] وهذا معناه أن الموقف الإنساني يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، فهذا التعدد هو صفة أساسية من صفات الموقف الإنساني. و"هذا هو تحديد الانسية بالذات: الانسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما. الجاحظ كان عربيا مسلما منفتحا على رياح الثقافات والأفكار الآتية من بعيد والتوحيدي أيضا كان عربيا، يونانيا، إيرانيا، إلخ.. كان كل شيء. كل عصره اجتمع فيه"[3].

ثانيا: "حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل ووصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء

---

(1) المرجع السابق، ص 605

(2) المرجع نفسه، ص 618.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 261.

الخارقة للطبيعة والشعوذات، وذلك من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر"[1] ولهذا السبب فإن العقلانية هي جوهر الأنسنة، فالعقلانية التي تقوم على تنزيل العقل منزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالم الطبيعي والاجتماعي، تجعل الإنسان هدفها الأول والأخير، عندما تحرره من كل أشكال المرجعيات الدينية الأخرى. لقد بات الإنسان مصدر المعرفة ومرجعها الأول بدل النص المقدس، عن طريق العقل.

ثالثا: إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية والسياسية[2]، فلقد عمل مسكويه مثلا في نظر أركون على تخليص الأخلاق من قيدها الديني والميتافيزيقي ليلحقها بالإنسان، كما أن التوحيدي قد عرف بنزعة التمرد الفكري ورفض كل إكراه يمارس على العقل.

رابعا: حصول تنمية للفضول العلمي وللحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدية)[3].

خامسا: ظهور قيم جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (كفن العمارة، والديكور، والأثاث والرسم، والموسيقى... إلخ

سادسا: سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال[4]

وبالتالي فإن الموقف الإنساني هو موقف مفعم بالعقلانية النقدية، وروح البحث العلمي وإرادة الانفتاح على الثقافات والحضارات. والرغبة في مد الجسور مع كل إبداعات العقل البشري ورفض التقوقع حول الذات.

ومن بين الشخصيات الفكرية التي مثلت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، يذكر أركون شخصية التوحيدي، وهي إحدى الشخصيات النادرة في الثقافة الإسلامية وهي الشخصية "التي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة. وموقفه هذا يرهص بالحداثة. وهو مؤلف الكتاب الشهير باسم، "الإشارات الإلهية"

---

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 618.

(2) المرجع نفسه، ص 618.

(3) المرجع نفسه، ص 618.

(4) المرجع نفسه، ص 618.

عـــنوان لا أروع ولا أجمـــل! وهو يستكشف فيه ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنسان – والله. إنه يستكشفه عن طريق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والـــتاريخ واللغـــة... الخ بمعنى أن العلاقة بين الإنسان والله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى"[1].

فالتوحيدي يعتبر عند أركون نموذج "الإنسية العربية" ويفضله على مسكويه، لأن التوحيدي رفض النـــزعة الإنسانية الشكلية والسطحية، وأراد أن يطبق شعار: العلـــم بالعمـــل، والعمل بالعلم كما يعتقد أركون بقوة عبارة التوحيدي"الإنسان أشكل على الإنسان" لأن هذه العبارة، أو التساؤل يبين لنا: "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية، ملموسة. أقصد بطريقة تتجسد سياسيا، وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع. كما وتتجسد في نظام اقتصادي أيضا فيه شـــيء مـــن العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الأنسنة والنـــزعة الإنـــسية الحقيقـــية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعز شيء في الوجود"[2].

وبالتالي فإن التوحيدي بمؤلفاته كان يمثل حداثة فكرية في عصره، و"النـــزعة الإنسية (هيومانيزم) ليست حكرا على أوروبا والغرب كما حاول أن يوهمنا بعض الاستـــشراق. أبـــو حـــيان التوحيدي عندما عبر عن هذه المشاكل لم يلفظ عبارة "موت الإنسان" كما فعل فوكو وإنما كتب كتابا بعنوان "الإشارات الإلهية" وكتابا آخر بعنوان "المقابسات"[3].

وإلى جانـــب شخصية التوحيدي وشخصية مسكويه، يذكر أركون شخصية ابن سينا، الذي نجد عنده بذورا فلسفية واعدة بنـــزعة إنسانية جديدة، وتقوم على ثلاثـــة أبعاد مهمة يحددها أركون. وهي نـــزعة إنسانية "تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية. وهي تعترف بالرمزانية الدينـــية بـــصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى. وهي تعترف أخيرا بحق

1) المرجع السابق، ص 19
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 259
(3) المرجع السابق، ص 260

الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان. كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضا خصبة أو جوا ملائما"[1].

وما يأسف له أركون كثيرا هو موت الأنسنة وعدم استمراريتها في الفكر العربي، بالرغم من بلوغها الذروة في القرن الرابع الهجري، ولذلك يركز على دراسة المنشأ الاجتماعي لمفهوم الأنسنة والفلسفة العقلانية ووظائفها في القرن الرابع الهجري، كما يبحث أسباب نسيانها وتراجعها في المجال العربي الإسلامي، بهدف محاولة بعث الاتصال معها من جديد، لأن الفكر العربي الإسلامي المعاصر يعاني من قطيعتين: قطيعة مع التراث العربي الكلاسيكي العقلاني وقطيعة مع الحداثة العربية.

أما عن الأسباب التي تحكمت بظهور النزعة الإنسانية العقلانية في القرن الرابع الهجري فيحددها أركون ب" إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف، والمذاهب، والعقائد والتراثات العرقية- الثقافية. (ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزانية دينية عالية واستخفاف البويهميين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا. كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني أيضا تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية وهذه عناصر كانت موجودة في القرن الرابع الهجري"[2].

يضاف إلى هذه الأسباب التوسع والانتشار الذي عرفته الثقافة العلمية والفلسفة اليونانية في المناخ الإسلامي، حيث عرفت الثقافات المختلفة والمعارف المتعددة صورا من التفاعل المبدع، وهو التفاعل الذي تم التعبير عنه بكلمة الأدب التي كانت تعني- كما سبق وأن أشرنا "الثقافة الاجتماعية والدنيوية ذات الغاية الترفيهية والمعرفية في آن معا"[3].

---

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 20
(2) المرجع السابق، ص 47
(3) المرجع نفسه، ص 48

ويمكن أن نوجز أسباب تطور نـــزعة الأنسنة الكلاسيكية في الفكر العربـــي الإســـلامي والتي دشنها جيل من الأدباء والفلاسفة أمثال: الجاحظ، والتوحيدي، وابـــن مـــسكويه إلى: تـــراجع هيبة الخلافة وعلمنة السلطة السياسة، وغلبة العقل الفلسفي على العقل الأرثوذكسي المذهبـــي والطائفي، وانتشار روح التسامح عن طـــريق تعدد الثقافات واختلافها، (الهندية، الإيرانية، السريانية، اليهودية) مما أوجد ثقافـــة خلاقة ومنفتحة على التراثات الفكرية المختلفة وازدهار طبقة التجار حيث يـــشكلون الأطـــر الاجتماعية المؤهلة لاستقبال ثقافة دنيوية عقلانية وظهور طبقة الكتاب.

وكـــل ذلك أوجد الأطر الاجتماعية والاقتصادية التي تساهم في تطوره، لأن الظـــروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ساعدت على تحرير العقول وتحفيزها على الإبداع، فأهم ما يتسم به القرن الرابع الهجري حسب أركون هو، انتـــشار الفلـــسفة والاهتمام الكبير بها على الرغم من كل ما فعله المتوكل سابقا لتحجـــيمها والقضاء عليها، وقد ترافق صعود الفلسفة مع صعود نخبة إيرانية مثقفة تعـــيش في كـــنف القادة البويهميين وتترعرع في حاشيتهم. وكان ازدهار الأنسية الفلـــسفية (أو التيار العقلاني الفلسفي) يلبـــي حاجة تاريخية في ذلك الوقت. فقد كانـــوا يحـــتاجون أكثر من أي وقت مضى إلى حلول فعالة من أجل تعيين رئيس دولـــة، ومـــن أجل إشاعة الوئام والعدل بين الرعية، هذه الرعية التي كانت تمزق بعضها بعضا في الشوارع... كانوا محتاجين إلى ذلك من أجل استصلاح الأراضي والعمـــران هـــذه الأراضي المهجورة والمتروكة للفوضى وكانوا محتاجين إلى ذلك أخـــيرا مـــن أجل تقليص التناقضات المتفاقمة باستمرار بين الإيمان والعقل، أو بين الحكمة والتاريخ"[1].

فهـــذه الظـــروف السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية شكلت الأطر المعرفية لظهور النـــزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري.

ولكن هذه الظروف سرعان ما تغيرت وتبدلت، وبدأت الأنسنة العقلانية في التـــراجع والاخـــتفاء وهذا التراجع الذي يصيبها، هو بمثابة انتكاسة كبيرة للثقافة العـــربية عـــند أركون، وهو التراجع الذي يصفه بالقدر التراجيدي الذي لا تزال

(1) المرجع السابق، ص 612

نـــتائجه الكارثـــية مـــستمرة إلى اليوم، ويقترح أركون دراسة سوسيولوجيا فشل الموقـــف الأنسي، ولماذا توقف عن الاستمرار عكس النـــزعة الإنسانية والعقلانية الغربية التي بدأت في القرن السادس عشر ولازالت مستمرة إلى اليوم.

إن النـــــزعة الإنـــسانية التي عرفتها الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري، شكلت العصر الذهبـــي لهذه الثقافة، وتراجعها ترتبت عنه انهيارات كبيرة، حيث حـــذفت الأجزاء المبدعة من التراث، وتم نسيان البعد العقلاني الخلاق فيه، وتحول التـــراث إلى مجرد أداة إيديولوجية تستعملها الفئات المتنافسة من أجل التوصل إلى السلطة.

ويحدد أركون أسباب تراجع النـــزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري، برد الفعـــل السني في القرن الخامس الهجري على الدولة البويهية ذات المذهب الشيعي المعتدل والمتسامح.

وهو رد الفعل الذي قام به السلجوقيون وهم "الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فـــيها التعليم التقليدي المدرساني، أي الذي يشبه التيار السكولاستيكي الذي ساد أوروبـــا في القـــرون الوسطى"[1] وحركة التراجع هذه لا ترتبط بشخص الغزالي، وإنمـــا، ابتدأت قبله، ولم يفعل هو إلا "أن ركب الموجة ونظر للعملية بكل ذكاء، بتكليف رسمي من السلجوقيين (ظاهرة معاداة الاتجاه الفلسفي والعقلاني سابقة على الغزالي، إنها تعود إلى ابن بطة وإلى الاعتقاد القادري الذي قرأه الخليفة على رؤوس الأشـــهاد وإلى نصوص أخرى، ومن المعلوم أن الخليفة القادر أعلن حربا شعواء على فكـــر المعتزلة، واستطاع أن يقضي عليه في النهاية"[2] وكل ذلك فسح الطريق أمام انتصار الأشعرية أو المالكية في المغرب، وعدم التوافق بين الإنسية العقلانية والإسلام.

ولكـــن أركـــون يؤكد على ضرورة القيام بتحريات واسعة لمعرفة الأسباب الاقتـــصادية والاجتماعـــية والسياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري ما في لحظة معينة من لحظات التاريخ، لان هذه التحريات يمكنها أن تكشف الأسباب البنيوية والعارضة لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه، والتوحيدي، والجاحظ وابن سينا... الخ

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 300
(2) المرجع السابق، ص 301

ولإنجاز سوسيولوجية الفشل هذه ينبغي عند أركون "أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها عملية تفكك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها من جديد ولكن بشكل هش ومؤقت. ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الضغوط التي مارستها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد والبدو والأتراك، والمغول، والصليبيين. كل هذه العوامل الضاغطة داخليا وخارجيا ساهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية (الجهاد) وإحلالها محل الفكر العقلاني- الإنسي: أي إيديولوجيا الانفتاح والتوسع الثقافي والدمج الإنساني والفكري التي كانت سائدة سابقا. كما أدت أيضا إلى ازدهار المدارس السكولاستيكية المحلية الضيقة التي راحت تصفي كل العقول المنافسة التي ظهرت في المرحلة الإنسية والعقلانية"(1).

وهكذا نلاحظ أن العوامل السياسية سواء الداخلية المرتبطة بالطبقات الاجتماعية التي كانت في طور التشكل، أو الأخطار الخارجية المحدقة بالأمة (المغول والصليبين) في نظر أركون هي التي كبحت النزعة الإنسانية وعجلت بموتها، عندما استعاضت عنها بإيديولوجيا الجهاد وهي إيديولوجيا دفاعية تشجع المدارس الدوغماتية والفكر السكولاستيكي وتعارض الفكر المنفتح.

وعلى العكس مما يذهب إليه الكثير من المفكرين العرب عندما يحملون أبا حامد الغزالي مسؤولية تراجع العقلانية والفكر الفلسفي، بسبب نقده للفلاسفة في كتابه "تهافت الفلاسفة" فإن أركون يرى أن "سبب انهيار الفلسفة ليس هو موقف الغزالي كما يتوهم المثاليون التجريديون الذين يعتقدون بأن الأفكار هي التي تحسم وحدها حركة الواقع ويهملون دور البنى المادية والأطر الاجتماعية والاقتصادية، فموقف الغزالي مندرج داخل الانهيار العام الذي يتجاوزه كشخص ويحتضنه في آن معا"(2)

فأركون يعطى الأولوية للبنى المادية والأطر الاقتصادية في تشكيل الواقع على الفكر والوعي. فالوعي هو نتاج المشروطيات الاجتماعية والاقتصادية في نهاية المطاف.

---

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 50

(2) المرجع السابق، ص 624

أما عن عدم انبثاق الإنسية العقلانية من جديد في العصر الحديث في العالم العربي والإسلامي فإن أركون يفسر ذلك بارتباط الإسلام بالدولة، فمنذ مجيء السلجوقيين في 421هـ/1038 م تم فرض الأرثوذكسية الدينية التي تفرض بدورها الإسلام السكولاستيكي المذهبي الذي يصادم النزعة الإنسانية وتوجهاتها.

ومع صعود الهيمنة الكولونيالية بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية تجذرت أكثر الأرثوذكسية الدينية بسبب المخاطر الخارجية التي تهدد الهوية الثقافية والدينية للأمة، حيث أن الموقف الدفاعي لا يقدم الفرصة لتطوير الفكر النقدي. (إيديولوجيا الكفاح)

وبعد أن حققت الدول العربية والإسلامية استقلالها نجد أن النخب السياسية والثقافية التي احتكرت هذه الدول بعد الاستقلال لم تكن قادرة على استعادة التراث العقلاني والفلسفي، لأنها سقطت في الدعوة التبجيلية التي تضخم الهوية وتحرص على عدم نقدها وجعلها هوية منفتحة على الماضي وعلى الحاضر. وكان هاجس هذه النخب العسكرية والإدارية حسب أركون هو كيف نأخذ السلطة وكيف نحافظ عليها؟ ومن ثمة فإنها مضادة لكل نزعة إنسانية عقلانية نقدية.

هذا بالنسبة للتحولات الداخلية للمجتمعات العربية الإسلامية، أما بالنسبة للتحولات الخارجية فإن الأمر يتعلق بصعود ونجاح الغرب، ذلك، أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبقى في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية"[1].

وبالتالي فإن هناك رفض مزدوج لاستعادة التجربة الإنسية، وحتى العصر الليبرالي العربي الذي كان يحبل ببعض التجارب العقلانية والإنسانية خاصة في قراءة التراث العربي والاحتكاك بالحداثة الغربية، توقف في بداياته الأولى بسبب الثورات القومية والوطنية ثم الإسلامية فيما بعد.

وبسبب هذه التراجعات المستمرة للنزعة الإنسانية، وحتى يتم التأصيل للأنسنة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، لا يتوقف أركون على الدعوة إلى

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 77

ضـــرورة استعادة ذكرى كبار مفكري العصر الكلاسيكي والاستئناس بهم وتحيين أعمـــالهم الفكرية والنقدية، كما يفعل مع التوحيدي، ومسكويه، والجاحظ، وابن سـينا... الخ. ومـــع وعيه الكامل بأن "المضامين والمناهج ورؤى العالم والمسلمات والأنظمة المعرفية ومعايير التأويل وإطلاق الأحكام والعقائد الخاصة بالفضاء العقلي القروســطي لا يمكـــن دمجها داخل حداثتنا الفكرية والعلمية والقانونية والسياسية والاقتصادية إلا بعد إجراء تعديلات ومراجعات كبيرة عليها"[1].

وذلـــك مـــن أجـــل رأب الصدع وتحقيق الاتصال المبدع مع الحداثة العربية الكلاســيكية الــتي ظهرت في القرن الرابع الهجري، حتى لا تكون الحداثة العربية المأمـــولة في هـــذا العصر شيئا غريبا على الثقافة العربية وإنما إعادة بعث لمشروع الحداثة الكلاسيكية.

ولكـــن نجـــد عـــند حسن حنفي رأيا مختلفا تماما لرأي أركون فيما يخص النــــزعة الإنـــسانية وقيمة الإنسان، حيث يفسر غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنـــسان بأنهـــا "تـــرد في أساسها إلى غياب الإنسان لمبحث مستقل في التراث القـــديم"، وهو يرى أن صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفـــة اللغـــوية والعقائدية والتشريعية والإلهية وأن الإنسان تفلطح بين أقسام العلـــوم وفـــروعها، وحوصـــر بين مسائلها وقضاياها وتعليل ذلك في نظره أن الحـــضارة الإسلامية تركزت على الله، وأنه آن الأوان لتحويل القطب من "علم الله" إلى علـــم الإنسان نفسه. وبذلك نقضي على أهم أزماتنا الحديثة، ألا وهي غياب الإنسان كمقولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظرا لغيابه كعلم مستقل في التراث القديم [2].

بمعـــنى أن الثقافة العربية في أصلها هي ثقافة دينية أكثر منها ثقافية إنسانية، كـــان محور الاهتمام فيها ولا يزال هو الله وليس الإنسان، ولذلك حسب حسن حنفـــي كـــان مبحث الإنسان في مباحث التراث العربـــي الإسلامي من أفقر المباحث.

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 73

(2) علـــي حـــرب، الـــتأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط2، عام 1995، ص 71

4- أشكال الأنسنة:

يعتقد أركون أن القول بوجود أنسنة عربية إسلامية تقوم على الفلسفة العقلانية التي تتخذ من الإنسان محورا لها بدل الله في العصور الوسطى، هو من الحقائق التاريخية التي تأكد منها عن طريق بحثه في التراث الفكري للكثير من الفلاسفة والأدباء أمثال الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه.. وذلك في نظره يشجع على إعادة طرح قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة والعمل على تنشيطها.

ومن أجل بلوغ ذلك يعمل أركون على التمييز بين: "عدة أنواع من النزعات الإنسانية وليس نوعا واحدا، وهي أنواع ذات تلوينات دينية أو علمانية، روحانية أو فلسفية"[1] ويميز أركون بين ثلاثة أنواع من الأنسنة هي الأنسنة الدينية، والأنسنة الأدبية والأنسنة الفلسفية.

أ - الأنسنة الدينية Humanisme religieuse:

سواء كانت مسيحية أو إسلامية: "فهي ذاتها تحمل عدة تعبيرات مختلفة تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن المعتدل، إلى الزهد الصارم والقوى للمؤمن المتعبد أو الناسك، ولكن الإنسية الدينية تنتظم في جميع الحالات بالتسليم الواثق لله والارتباط المستمر به"[2].

فالديانات تقدم نفسها على أنها مجموعة من العقائد واللاعقائد، ولذلك تتجلى على هيئة الحقائق المطلقة في التصورات والسلوكيات، الموجهة للإنسان والملزم بها، ولذلك نجد "أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الأنسنة، صيغته محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين، ويقدمون مؤلف هذا النظام على أساس أنه الإله المتعالي المليء بالنيات الطيبة والحسنة تجاه الإنسان"[3].

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 44

(2) MOHAMED ARKOUN, L'humanisme Arabe, au IV/Xeme Siècle, MISKAWAYH philosophe et historien, Librairie philosophique J. URIN, Second Edition. Paris, 1982, p 356

(3) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 18

إن مـــصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنـــزلة، لأن الله هـــو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية، وذلك عكس ما يذهب إليه التوحـــيدي في كتابه: "الإشارات الإلهية" ونفس الأمر بالنسبة لباسكال، فالله الذي يـــتحدثان عـــنه "هـــو ذلـــك المحاور الأساسي الحر الضروري، المولد للدلالات والإشـــارات التي لا غنى عنها لعقل الباحث عن المعنى باستمرار وبنوع من التوتر القلق والخلاق"[1] وهذا يعني أن هناك فرقا كبيرًا بين الموقف الفلسفي من الإنسان والموقف الديني منه ففي الموقف الفلسفي يتم دمج الله "داخل الفعالية الأساسية التي تقـــوم بها الروح البشرية كمحاور أو كند أو كصديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقـــسام الأنطولوجي والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سبرها أو اكتناه سرها"[2].

لأن الفـــرق بين تصور الميتافيزيقيا الكلاسيكية والأديان للإنسان يختلف عن التصور الحداثي له وهو التصور التي صاغته العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالأديان والميتافيزيقيا الكلاسيكية تتفق على تضخيم الإنسان كجوهر وكطبيعة يقوده عقل أخلاقـــي وروحي في حين العلوم الإنسانية والاجتماعية قدمت تصورا آخر مفاده "إن الإنـــسان ليس مبدأ تفسيريا وليس جوهرا تأسيسيا ثابتا، وإنما هو نتاج متدرج للفعالـــية المعقـــدة للفاعلين البشريين فهذه الفعالية هي التي تصوغ البشر وإنسانية الإنسان"[3].

فالإنـــسان أصبح ظاهرة قابلة للدراسة والفحص، تقبل المراجعة والنقد: بمعنى آخـــر أن الفـــرق بين تصور الأديان للإنسان وتصور الحداثة له، هو الفرق بين ما يسميه أركون "إنسان الميثاق" والإنسان "الفرد - المواطن".

فإنـــسان الميـــثاق هـــو التـــصور الذي بلوره الخطاب النبوي (اليهودي - المـــسيحي - الإســـلامي) فالخطاب النبوي يستخدم الأساليب البلاغية ذات البنية الأسطورية أو المجازية من أجل "أن يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مـــع الله الحـــي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء وتوسيع العلاقة

(1) المرجع نفسه، ص 19
(2) المرجع نفسه، ص 20.
(3) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 46.

المتبادلة بين الإنسان والله، أو الله والإنسان إنه يغنيها ويوسعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير وبفضل الغنى الكاشف للخطاب النبوي فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي... ويحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفك رموزها، كما أنه يتم عن طريق هذه النعمة التي خص بها الله الإنسان من جميع المخلوقات وحمله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة وتسيير شؤون النظام العادل بصفته خليفة الله في الأرض"[1].

أي أن شعور المؤمن بذاته مرتبط بشعوره بخالقه وذلك عن طريق مديونية المعنى، وجاءت الحداثة بعد الخطاب النبوي لتحدث الانتقال من مرحلة الشخص المخلوق من قبل الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني، أي أن العقد في الخطاب النبوي كان بين الإنسان والله. أما العقد في الحداثة فهو بين الإنسان والدولة. وهذا هو الفرق بين الرؤية اللاهوتية للإنسان والرؤية الحداثية له.

فالإنسان "في الرؤية اللاهوتية يفتش عن مشروعية أقواله وأفعاله خارج عالمه، في حين أن الإنسان في الرؤية الإنسانية هو مرجع ذاته والمسؤول عن تحقيق مصيره، والمشرع لمجتمعه وممارساته. من هنا فإن مفردات الحرية والاستقلالية والفردية والذاتية والأنسنة والتنوير والعقلنة تؤلف شبكة مفهومية تجسد الرؤية الحديثة للعالم التي برز فيها الشكل الإنساني على حساب الشكل الإلهي"[2] وذلك من خلال استرجاع مكانة الشخص البشري التي كانت تتوارى خلف أقنعة اللاهوت وأغطية القداسة المتجسدة في عقد الميثاق.

وعليه فإن أركون يؤكد على ضرورة إعادة التفكير من جديد بكل المسائل المتعلقة بالشخص البشري والتي كانت قد رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه، وأبقيت في دائرة اللامفكر فيه من قبل الفكر الإسلامي، وذلك بالعودة على الفترة الإنسية في القرن الرابع الهجري لترقية الشخص البشري في السياقات الإسلامية واستدعاء كما يقول مثال: الإنسان الأديب الذي كان منفتحا على مختلف

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 208.
(2) علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ص 77.

التيارات الثقافية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين. مثال الإنسان الصوفي الـذي كـان يجمـع بين شيئين: وهما تجربة شخصية غنية مع الإلهي بالإضافة إلى السيطرة الكبيرة على اللغة الشعرية والفكرية.

ب – الأنسنة الأدبية: Humanisme littéraire: أو التيار الأنسني الأدبي:

ويحددها أركون بأنها: "ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء أو في صالونات الأغنـياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات"(1).

أي أن الأنـسنة الأدبـية تنتعش خاصة في فترات التاريخ الثقافي المزدهر كما حدث بالنسبة للسياق الإسلامي في القرن الثالث والرابع الهجريين، ولكن سرعان مـا يـبدي أركـون نقـده لهـذا النوع من الأنسنة ويسميها الأنسنة الشكلية Humanisme formelle وهي التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة"(2).

ج – الأنسنة الفلسفية Humanisme philosophique:

وهـي عند أركون تدمج عناصر من الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية ولكنها "تتميـز عـنهما بنظـرية فكرية أكثر صرامة، كما تتميز بالبحث القلق والأكثر منهجية، والأكثر تضامنا في بحث حقيقة العالم والإنسان والله"(3).

أي أن هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل ومـسؤول وفي حالـة تفاعـل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها ليست تلك التي تتخطـى الـدين، فهي ليست تلك التي تقدم نفسها على أنها فلسفة محايثة تعارض فلـسفة الـتعالي والمفارقـة، وإنما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان،

---

(1) MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe au IVe/Xe Siècle, MISKAWAYH, Philosophie et histoire, OP.Cit. p 357.

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 09.

(3) MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe au IVe/Xe Siècle, MISKAWAYH, Philosophie et histoire, OP.Cit. p 357.

وتـــتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدي وبين المعرفة العلمـــية المنتجة عن طريق العقل المستقل، وذلك هو الطريق إلى ما يسميه أركون "الأنسنة الكونية".

د - النزعة الإنسانية الكونية:Humanisme Universelle:

يحلـــم أركون بالتوصل إلى نـــزعة إنسانية كلية وشاملة، تستطيع أن تتجاوز حـــدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق، نـــزعة إنسانية حقيقية لا تستثني إنسانا واحدا، والنـــزعة الكونية الإنسانية في تصوره هي النـــزعة التي ينبغي عليها أن تـــشمل "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبـــية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الإنسان يولد داخل دين معين أو لغة معيـــنة أو مـــذهب محدد، ثم يتربى اجتماعيا منذ نعومة أظافره من خلال النواميس الأخلاقـــية والقانونـــية لأصله هذا. فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة. ولكن الموقف الإنساني يتمثل بإنتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان"[(1)].

فالإنـــسان قـــيمة علـــيا لا يجوز المساس بها، والإنسان قبل كل مشروطياته الاجتماعية والسياسية والدينية.

ومعيار نجاح أو فشل النـــزعة الإنسانية عند أركون هو مدى الحفاظ على ما يسميه حقوق الروح وهي الحقوق التي تسبق الغنى الاقتصادي والتقدم التكنولوجي للمجـــتمع، فـــبقدر ما يتم التقيد بحقوق الروح بقدر ما تصان النـــزعة الإنسانية، ويشير أركون أن "الثورات الدينية الكبرى في مراحلها النبوية، والثورات السياسية الأوربية الكبرى أيضا قد ساهمت في تقدم هذه الحقوق وازدهارها. وهذا الشيء لا مجـــال للـــشك فيه، ولكن لم تستطع، لا هذه ولا تلك، أن تضعا حدا للصراعات والتناقـــضات الكائنة بين إدارة القوة/البحث عن المعنى"[(2)]، والسبب في عدم محافظة هذه الثورات على حقوق الروح يعود عند أركون بالنسبة إلى الأديان إلى تحديدها

---

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 38.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

الحقـــيقة تحديدا لاهوتيا دوغماتيا وهذا ينقض حقوق الروح في الفكر والنقد، أما بالنـــسبة للثورات السياسية فيعود إلى تكريس هذه الأخيرة "العقل المهيمن" الذي يستند على إرادة القوة بالدرجة الأولى.

أمـــا العائق الذي يقف أمام الوصول إلى إنسانية كونية واقعية وليسن تجريدية أو شـــكلانية هـــو عائق العنف، ولذلك من الملح ضرورة العمل من أجل السيطرة على العنف من خلال نشر المعرفة الصحيحة بين الناس عن طريق التعليم المسؤول، واحتـــرام القانون وإنشاء المؤسسات الديمقراطية. سواء كان هذا العنف مقدسا أم دنـــيويا، لأن العنف المقدس هو "الذي يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم "الإلهـــية" للأديان التي لم تتعرض بعد للنقد العلمي"[1] وبالتالي فإن العنف المقدس يرتبط بالمجتمعات التي مازال للدين دور كبير فيها.

أمـــا العنف المادي فهو العنف الذي نـــزعت منه أغلال التقديس وهو ذلك: "العـــنف الـــشائع في المجتمعات الأوروبية والأمريكية الحديثة: أي المجتمعات التي انحـــصر عنها الدين، وأصبحت قيمها نسبية وشاعت فيها نـــزعة التشكيك بكل شيء"[2].

وبالنـــسبة لأركون فإن الأديان مثلها مثل الدول الحديثة العلمانية تدين العنف أخلاقـــيا ولكـــنها تباركه وتدعو إليه عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الحقيقة كما تفهمهـــا هي، فالأديان تدعو إلى "الجهاد" أو الحرب المقدسة ضد الكفار، والدول الحديـــثة العلمانـــية تدعو إلى "الحرب العادلة" عندما يتعلق الأمر بمصالحها الحيوية والإستراتيجية.

ويبقى العنف هو العائق الكبير أمام تحقيق النـــزعة الإنسانية الكونية، التي لا تستثني إنسانا واحدا من نعيمها وخيرها، وهي النـــزعة التي يحلم أركون أن تتحقق ليتم تجاوز الظروف الصراعية والدموية لإنتاج التاريخ البشري.

وبمعـــنى آخـــر فإن التسامح هو شرط أساسي لتحقيق الأنسنة، ولذلك نجد أركـــون يحلل مفهوم التسامح ويتابع تطور المفهوم في التراث العربـــي الإسلامي، وفي الفكر الغربـــي، لكي يحدد مضامينه وطبيعة العقل الذي انتجه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 37.

(2) المرجع السابق، ص 37

وأول ما يشير إليه هو أن مفهوم التسامح في التراث العربـــي الإسلامي، كان يـــندرج في حقل اللامفكر فيه لأن الفكر الإسلامي حسبه لم يتعاط مع المفهوم من وجهة نظر نقدية، و لم يدخل مفهوم التسامح حقل المفكر فيه، وبالتالي فإن إشكالية التسامح واللاتسامح تشكل جزءا من الأشياء المتراكمة التي يستحيل التفكير فيها في الفكر العربـــي الإسلامي الكلاسيكي.

والتـــسامح لغـــويا "كلمـــة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية، في حين أن الغفـــران كلمـــة قديمـــة وقـــد تم توليدها من أجل ترجمة مفهوم التسامح بالمعنى الأوروبـــي للكلمة، أي بالمعنى العلماني، وكما هو سائد في الفرنسية أو الإنجليزية La tolérance. فالتـــسامح بالمعنى الحديث للكلمة أوسع بكثير من مفهومه بالمعنى الـــديني الضيق. إنه يعني بالضبط ما يلي: الاعتراف للفرد- المواطن بحقه في أن يعبر داخـــل الفضاء المدني عن كل الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها ولا أحـــد يستطيع أن يعاقبه على التعبير عن آرائه اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين"[1].

وهـــذا التميـــز الذي يقيمه أركون بين مفهوم الغفران ومفهوم التسامح، هو التمييـــز بين العقل الديني، والعقل الغربـــي الحديث، لأن مفهوم التسامح ظهر في سياق القطيعة التي أحدثها عقل التنوير مع العقل الديني اللاهوتي، فعقل التنوير أحل العقلانية المركزية محل المركزية اللاهوتية للعقل الديني، لأن عقل التنوير "الذي ظهر في أوربـــا الغربية قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدينية أو المدعوة كذلك (أي الـــسلطة الكهنوتية العليا للمسيحية) لقد هزها هزا وفرض محلها قطيعة حاسمة بين الـــذروة الإلهية للسيادة/والذروة البشرية المتمثلة بالسيادة الشعبية أو حق التصويت العام للشعب، وهكذا نـــزلت المشروعية العليا من فوق إلى تحت. ومن السماء إلى الأرض، وكان ذلك يمثل ثورة كبرى في التاريخ البشري"[2].

ففي خضم هذا التحول ظهر المفهوم التسامح بالمعنى الحديث للكلمة، وبالتالي "فلا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لأن المفهوم بالمعنى الحديث للكلمة- لم يكن موجودا أصلا وأي حديث عن التسامح في

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 243

(2) المرجع نفسه، ص 239

تلـــك العـــصور يعـــني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية (أي إسقاط تجربة الحاضـــر ومفاهـــيمه وخـــبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعـــرفها"[1]. إن الأنظمـــة الدينية سواء كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية هي أنظمة مغلقة بسياجاتها الدوغماتية، وتمارس دورها بصفتها أنظمة ثقافية للاستبعاد المتـــبادل، أي أنهـــا تنـــبذ بعضها بعضا. وبالتالي فإن اللاتسامح الفكري هو صفة جوهرية لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد/و للااعتقاد.

ويـــضع أركـــون شرطين أساسيين لممارسة التسامح بشكل فعال أما الشرط الأول فيتمـــثل في وجـــود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكـــل المواقـــع الفكـــرية والعقائديـــة دون إستثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمـــذاهب، كما وتضمن لكل الاعمال الأدبية والفنية حرية النشر حتى ولو مست موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو جماعة معينة أيا تكن بالطبع فإن هذه الحرية المعطاة المعترف بها لا تنفي التفحص النقدي للمسؤولية الثقافية للمؤلف"[2] بمعنى أن الشرط الأول للتسامح هو ضـــرورة قـــيام الدولة التي تقر وتحافظ على حرية التفكير، وحرية التعبير، وحرية التدين، وحرية النشر... الخ، أي بدون حريات لا يمكن الحديث عن التسامح.

أما الشرط الثاني فهو ضرورة "وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حـــد الكفاية بالثقافة الفلسفية القانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون، وعندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت إغـــراء التحيز والمحاباة لطرف ما بأي شكل، فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع، ويحـــق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت"[3] ومعنى الشرط الثاني هو ضرورة وجود مجتمع مدني يقاوم انحرافات الدولة، لأنه يمثل شريكا حرا للدولة، فبدون مجتمع مدني قوي لا يمكن للتسامح أن يستمر في المجتمع.

ومفهوم التسامح كشرط لتحقيق الأنسنة الكونية يحيل إلى مفهوم آخر لا يقل أهمـــية عن مفهوم التسامح وهو حقوق الإنسان، فمن البديهي أن مشروع الأنسنة

---

(1) المرجع نفسه، ص 240

(2) المرجع السابق، ص 245

(3) المرجع نفسه، ص 245

الكونـــية الذي يشمل كل إنسان بغض النظر عن دينه أو جنسه أو لغته أو انتمائه السياسي أو الثقافي يتطلب ترسيخ حقوق الإنسان.

وفي مقاربـــة محمـــد أركـــون لمسألة حقوق الإنسان، يعمل على عدم استبعاد الإسلام من ساحة النقاش التي بقيت حكرا على التراث اليهودي والمسيحي، بمعنى أنه يـــدخل الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، فبالنسبة له إذا رجعنا إلى القرآن الكريم نجد فيه نفس ما نجد في النصوص التوراتية والإنجيلية ذلك أن "القرآن يتموضع داخل خـــط الـــديانات التوحيدية، مثله في ذلك مثل التوراة والإنجيل. إنه يتموضع داخل مـــنظور الوحي المتصور بصفته تاريخا للنجاة (النجاة في الدنيا والآخرة) وهذا التاريخ مـــتقطع إلى مراحل للوحي، وكل مرحلة يمثلها نبـــي من الأنبياء الذين تلقوا الوحي عبر التاريخ والذين يبتدئون بحسب المنظور القرآني بالنبـــي إبراهيم. فالنبـــي إبراهيم يمـــثل في القـــرآن شخصية دينية محورية: "ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين (آل عمران 67)"[(1)] ويميز أركون في كلمة (مسلما) بين معنيين وهما: المعنى التزامني والمعنى التيولوجي.

"فالمعنى التزامني للكلمة في القرآن ليس هو نفسه المعنى التيولوجي الذي تشكل وساد في العصور التالية: إنها لا تعني المسلم بالمعنى المحصور للكلمة وإنما تعني الخضوع لله وتـــسليم الـــنفس له وتجسيد هذا الخضوع في حياة دينية تكون قدوة ومثالا في النـــــزاهة. وبهذا المعنى، فهي تشمل المؤمنين من كل الأديان التوحيدية وليس مؤمني دين واحد فقط، كما زعمت التركيبات العقائدية واللاهوتية"[(2)] وما يترتب عن هذا التمييز أن كلمة مسلم لم تعد ترتبط بفئة دينية معينة، بل إن معناها هنا واسع وشامل وهـــو "يعـــبر عن العلاقة الروحية للإنسان مع الله. ومصطلح الخضوع لله نجده في القـــرآن على هيئة أخرى تمثل ترقية الإنسان وترفيعه: أقصد الترقية الروحية للإنسان تماما كما حصل من قبل في التوراة والإنجيل. ويعبر عن هذه الترقية مصطلح هام جدا هو مصطلح الميثاق (في اللغات الأوروبية(Alliance)"[(3)].

---

(1) محمـــد أركـــون، الأصـــول الإســـلامية لحقـــوق الإنـــسان، تـــرجمة هاشم صالح، الفكر العربـــي المعاصـــر، مركـــز الإنمـــاء القومي بيروت، باريس، عدد 62-63، عام 1989، ص 112

(2) المرجع نفسه، ص 113

(3) المرجع نفسه، ص 113

ومصطلح التحالف أو الميثاق هو مصطلح مركزي ومحوري في القرآن، ويعني "أن هناك تحالفا، أي ميثاقا، يربط بين الخالق والمخلوق، وهذا الميثاق مؤسس على مبادرة الله، الذي أولى للإنسان مكانة متميزة بين المخلوقات كلها، فقد وهب للإنسان إمتياز تلقي كلام الله لكي يعيش حياته كلها طبقا لهذا الكلام فيجسدهُ حيا واقعا في سلوكه ثم يلتحق بالله في نهاية المطاف حيث النعيم الأبدي وجنة الخلود"[1].

أي أن الإنسان بمقتضى هذا التحالف موعود بالنجاة، ويحتل مفهوم التحالف أو الميثاق نفس المكانة في التوراة والإنجيل.

وحسب أركون "توجد هنا ترقية حقيقية للشخص البشري بالقياس إلى وضعه في الجزيرة العربية قبل الإسلام ينبغي أن نموضع ذلك داخل التاريخ وإلا فلن نفهم شيئا حول مسألة حقوق الإنسان، ولن تطرح ضمن المنظور الصحيح. "حقوق الإنسان" في القرآن أكثر تقدما إلى جو محبط وتاريخ سابق. وحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية بعد عصر التنوير الأوروبي سوف تكون شيئا مختلفا تماما، لأن التاريخ اختلف والمجتمع اختلف، ولأن الفكر البشري قد حقق إنجازات لم تكن ممكنة في القرن السابع الميلادي"[2].

وبالتالي فإن هناك أصولا سابقة لحقوق الإنسان المعلنة عام 1789، أي كانت هناك أفكار أولية لترقية الإنسان وتحريره في النصوص الدينية الكبرى، وذلك عكس ما حدث في التركيبات التيولوجية التي تحولت إلى أرثوذكسيات ضيقة وابتعدت عن التعاليم المركزية التي توحد في الواقع بين الأديان الثلاثة فيما يخص احترام كرامة الإنسان ورفع مستواه، فالكتابات المقدسة تضمن حقوق الإنسان أكثر بكثير من التركيبات اللاهوتية.

ويعلق محمد أركون على "الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان" الذي أعلن في اليونسكو سنة 1981 بأن المسلمين فيه يمارسون نوعا من المحاكاة القانونية، في الوقت الذي يحاولون فيه الظهور بمظهر المختلف عن نص حقوق الإنسان والمواطن الذي أعلنته الثورة الفرنسية الكبرى عام 1789و لكنهم "يسقطون في الوقت ذاته

---

(1) المرجع نفسه، ص 113

(2) المرجع السابق، ص 113

على فضاء النص القرآني الكثير من المفاهيم والقيم الحديثة وهم بذلك يقتربون من لغــة إعلان حقوق الإنسان والمواطن لعامي 1789 و1948م، أكثر مما يقتربون من ذلــك الجانــب الــديني للــشخص البشري الذي يشكل جوهر الرسالة القرآنية وروحها"[1] ومن الواضح بالنسبة لمحمد أركون أن حقوق الإنسان بالمفهوم الحديث تتناســب مع العقل النقدي، وليس مع العقل الديني وعليه فإن المسلمين عليهم أن يفكــروا حقوق الإنسان من خلال مقارنة الإسلام مع ما حصل في أوربا بدءا من الثورة الفرنسية وحتى اليوم.

ومن خلال عرضنا لأشكال الأنسنة عند أركون وهي الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبــية، الأنــسنة الفلسفية والأنسنة الكونية، فيمكننا القول أن أركون يميل إلى تفــضيل الأنسنة الكونية عن غيرها، خاصة وأن جوهر الأنسنة الكونية هو الرؤية الفلــسفية العقلــية للأشــياء التي تتجاوز ارتهان الحقيقة للأنظمة الدينية، فالأنسنة الكونــية في دلالتها القصوى هي "الفلسفة التي تتخطى الوحي والتي تطمح إلى أن تجد في الإنسان وحده أو في الإنسانية التاريخية" مقياس كل شيء، ستكون الإنسية فلسفة المحايثة بالتعارض مع فلسفة التعالي والمفارقة... إننا نأخذ كلمة إنسية في هذه الدلالة الحالية- فلسفة المحايثة في تعارض مع فلسفة التعالي والمفارقة فلسفة الإنسان والإنــسانية في تعارض مع فلسفة الطبيعة وحدها التي تبتلع الإنسان أو فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر"[2].

ولكــن نعــتقد أن نــزعة الأنسنة الكونية التي ينادي بها أركون صعبة المنال والتحقــيق مــا لم يــتوجه النقد إلى الأنسنة ذاتها، أي إلى نقد مركزية الإنسان، ومــراجعتها مــن جديد لأن المفارقة كما يقول على حرب تكمن في "تعاملنا مع الإنــسان ككائن مقدس، وسعينا دوما إلى الإعلاء من شأنه بصفته المثال والمقصد والغايــة القصوى، فكانت الثمرة السيئة أو المدمرة هي هذه البربرية التي نعاني منها والتي تفاجئنا من حيث لا نحتسب"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 114

(2) جــان هيبولــيت، الإنسية والهيغلية، ترجمة، فؤاد ابن أحمد، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، باريس، العدد 116-117، 2001، ص 54

(3) علــي حــرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي، بيروت المغرب، ط 1، عام 2005، ص 248

وبمعنى أخر ليست الأنسنة هي الخلاص المعول عليه لمواجهة كل ما يضر بالإنسان، بل الحل هو نقد المركزية البشرية وتفكيكها، والتحرر من الثقة المفرطة للإنسان بذاته لأنه "لما تحول مركز الكون من الله إلى الإنسان في بداية الوعي الأوروبي وبعد الإصلاح الديني وعصر النهضة أصبح الإنسان مقياسا لكل شيء وأعيد اكتشاف بروتاغوراس في المصدر اليوناني لتأكيد هذه النزعة الإنسانية النسبية، ليس الإنسان العام المطلق بل الإنسان الفردي المتغير، الحقيقة وجهة نظر، إنسانية متغيرة. كان المذهب الإنساني خطوة إلى الأمام ثم جاء الإنسان الفرد المتغير، وليس الإنسان المطلق، بما هو إنسان خطوة إلى الخلف"[1]، ولذلك يدعو علي حرب إلى مراجعة الأنسنة، لأنها تعبر عن نرجسية الإنسان ومركزيته و"ذلك أن ما تتأسس عليه وتحجبه الأنسنة بما هي دفاع عن القيم الإنسانية، هو أن الإنسان أحق بالوجود وأعلى قيمة من بقية الكائنات، الأمر الذي يجعله يتعامل مع نفسه بوصفه مالك الملك الذي يتصرف في ملكه كما يشاء. هذه الفكرة هي أساس الدمار الذي تشهده الطبيعة والمسوغ الذي يعطى للإنسان الحرية في الاعتداء على الكائنات، تماما كما أن منزع الاصطفاء هو أصل العداء في مجتمعات الإيمان واللاهوت القائمة على نبذ الآخر والانتقاص من قيمته وكرامته، بسبب التباين العقائدي أو الاختلاف المذهبي والفقهي"[2]، أي أن الأنسنة الكونية التي تتعامل مع الإنسان على أنه مركز الكون، وأن له قدس أقداسه، وأنه غاية في ذاته، وهو البداية والنهاية تجانب الحقيقة والصواب، وتضر بالإنسان أكثر مما تحفظه وتجعله يتراجع إلى الخلف كما يقول حسن حنفي.

---

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 446

(2) علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 89

مفهوم التأويل

1-المفهوم اللغوي:

ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقا، والفهم، والشرح، والتفسير، والترجمة في التـــراث الفلـــسفي التأويلي متداخلة حينا، متناقضة حينا آخر، ومتطابقة أحيانا أخـــرى، وذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح، والاختلاف بـــين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، وما يترتب عن الترجمة مـــن لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك.

فبالنـــسبة لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقاHerméneutique نجد من يعترض على استخدام هذا المصطلح في اللغة العربية "فهو أقبح من ما ينطقه الناطق في اللغة العـــربية، ونحن لا نقبل بهذه الترجمة الهجينة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم وتعاملوا معه تحت مصطلح التأويل"[1].

ومقابـــل ذلـــك هناك من يرى أن "استعمال صيغة هرمينوطيقا هو أقرب إلى روح الكلمـــة نفـــسها فهـــناك دومـــا كلمـــات أجنبية في عداد المتعذر ترجمته" Intraduisible"[2].

ونعتقد أن هذا الاختلاف يطرح إشكالية غياب تأصيل المفاهيم والمصطلحات في الـــثقافة العربية المعاصرة، والخطاب الفلسفي العربـــي بالتحديد، ولذلك تتعدد التـــرجمات للمفهـــوم الغربـــي الواحد، مما يجعل الرؤية غامضة والمفهوم قلق وغير مـــستقر، وذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية والتحولات التاريخية التي تحكم

(1) عـــبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29، عدد 1، عام 2000، ص 263

(2) هـــانس جـــورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص 29

نشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به. ولذلك سنتابع نشأة مفهوم الهرمينوطيقا في الثقافة الغربية، وظهور التأويل في الثقافة العربية لضبط مظاهر تطور المفهومين، لأن المسألة" تتجاوز في زعمنا قضية المصطلح في ذاته إلى قضية أشمل وأعمق تتصل ببنية كل ثقافة ومتانة أنظمتها وأنساقها النظرية والمعرفية"[1].

أمـــا فيما يخص الاشتقاق اللغوي لكلمة هرمينوطيقا فهناك من يذهب إلى أن الأصـــل الاشـــتقاقي لهذه الكلمة يرجع إلى الفعل اليونانيHERMENEIN الذي يترجم عادة بالفعل يفسر وتشير الكلمة اليونانية HERMEINOS إلى كاهنة معبد دلفـــي PRIEST... كمـــا يـــشير الاسم هرمينياHERMINEIA إلى الإله المجنح هرمس"[2]

ويشير الأسم هرمس إلى "وظيفة محددة" هي ترجمة "ما يجاوز الفهم الإنساني إلى شـــكل أو صـــورة يمكن للعقل الإنساني إدراكها، مما يعني أن الصور المختلفة للكلمـــة تقتـــرح عملـــية تحويل الشيء أو الموقف الخارج نطاق الفهم إلى مجال الفهم"[3].

لأن كلمـــة هرمس HERMES في الميثولوجيا اليونانية تدل على الوسيط بين الآلهـــة والبشر أي أن أصول الهرمينو طيقا ترد "إلى المجهودات التي بذلها ألاثنيون في العـــصر الكلاسيكي من أجل استخراج معنى الملاحم الهوميرية التي أصبحت لغتها تتمنع عن الفهم المباشر"[4].

ويذهب غوسدروف جورج GEORGES GUSDROF إلى أن الهرمينوطيقا، تعود إلى عشرات القرون وأنها بدأت في الإسكندرية ثم استرجعت في عصر النهضة والإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار وعصر الرومانسية وهي في نظره

---

(1) الحبـــيب بـــو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الانماد القومي بيروت، باريس، العدد 140، 141، عام 2007، ص 110

(2) صـــفاء عـــبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الانطولوجيا المعاصرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، عام 2000، ص 23

(3) المرجع نفسه، ص 24

(4) عـــبد الكـــريم شـــرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظـــريات الغربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، الجزائر ط 1، عام 2007، ص 17

ذات أصول دينية محضة أملتها الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس (الإنجيل) الذي لم يعد فهمه المباشر ممكنا، ولذلك نجده يربط الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمينوطيقا بازدهار البروتستانتية في عصر النهضة"[1].

ويشير هانس جورج غادامير H. G. GADAMER إلى أن الكلمة الإغريقية Hérméneutiké "مشتقة من الكلمة Tekhné التي تحيل إلى "الفن" بمعنى الاستعمال التقني لآليات ووسائل لغوية ومنطقية وتصويرية واستعارية ورمزية، والهدف من هذا الفن هو الكشف عن حقيقة شيء ما"[2].

ونلاحظ أن كلمة هرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم، أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي.

وفي تاريخ الفلسفة اليونانية نجد أن أرسطو ARISTO قد عقد مبحثا في التأويل، وهو المبحث الثاني من كتاب الاورغانون بعنوان PERI HERMENIEAS أي في التأويل.

ويذهب الباحثون إلى أن أرسطو ARISTO وإن لم يعرّف مصطلح هرمينيا Hermenias فإنه قد أشار إلى دلالته في سياق كلامه، وهذا شكل صعوبة في تعريف مفهوم هرمينيا عند أرسطو "ولولا جهود الفيلسوف بول ريكور PAUL RICOEUR لما استبان الأمر على الصورة المرجوة من الدقة والوضوح، فقد بين ريكور أن لفظة هرمينيا ذاتها لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان وأنها لا تعني العلم الذي يبحث في دلالات العلامات والرموز وإنما هي الدلالة ذاتها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بصورة عامة. فالتأويل هو كل ما نرسله عن طريق الصوت وله معنى. فهو وفق هذا السياق يرتبط بالقول فبمجرد التلفظ بالأسماء التي تعيّن بها الأشياء في الواقع وكذلك الأفعال تعد تأويلا"[3]، ونحن إذ نسمي نؤول.

---

(1) المرجع نفسه، ص 18

(2) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب ط1، عام 2002، ص 29

(3) الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، ص 112

ومـــن هذا التعريف الأرسطي للجملة ومكوناها أمكن تحديد مفهوم التأويل عـــند أرســـطو بأنـــه "أن تقول شيئا ما عن شيء آخر هو بالمعنى الكامل والقوي للكلمة، تأويل"[1].

وفي العصر الحديث ارتبط التأويل بإشكالية قراءة الكتابات المقدسة والنصوص الدينـــية ففي عصر الإصلاح الديني بدأ يتبلور موقف الثورة على سلطة الكنيسة في مـــسألة مـــصادرها لحـــرية القراءة، وبدأت الكنيسة تواجه الكثير من المشكلات الهـــرمينوطيقية مـــن مثل "تثبيت الإنجيل المنقول شفويا بواسطة الكتابة، وتشكل مجمـــوعة الشرائع السماوية وفي آن واحد تعريف العلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، وصياغة العقائد الأولى بمساعدة مفاهيم الفلسفة الإغريقية"[2].

ولقد كانت هذه المشكلات الهرمينوطيقية المتعلقة بفهم النص الديني المسيحي المنطلق في ظهور ونشأة التأويل، لأن التأويل المعاصر تشكل في الحقيقة من اجتماع ثلاثة فنون في التأويل وهي:

"فن تفسير النصوص المقدسة، التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيات الكتاب التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلّفة في النص، وفن التأويل التشريعي الـــذي يرمي إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، والفيللوجيا (فقه اللغـــة Philologie) الـــتي تفرض نفسها بوصفها أول علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة لعلم اللاهوت"[3] ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل نشأة الهرمينوطيقا عـــن ثلاثـــة أنـــواع من التأويل وهي: تأويل النصوص المقدسة، التأويل القانوني (التشريعي) وفقه اللغة أو الفيللوجيا.

أمـــا عـــن كلمة هرمينوطيقا فقد ظهرت - في العصر الحديث - في عنوان إحـــدى الكـــتب عـــند داهـــاور سنة 1654، ومنذ ذلك الحين بدأ تمييز التأويل اللاهـــوتي - الفيلولوجـــي عـــن التأويل القانوني"[4] وكان هدف هذا التمييز هو الـــرجوع إلى المـــصادر الأصلية والبدايات الأولى "قصد الحصول على فهم جديد

(1) المرجع السابق، ص 112.

(2) محمـــد المـــتقن، فـــي مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02، سنة 2004، ص 25.

(3) MICHEL BLAY, Dictionnaire des concepts philosophiques, OP.Cit, p 368.

(4) هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ص 57.

للمعـــنى الـــذي ظـــل محـــل تحـــريف وإفساد سببه الاعوجاجات والتشويهات والاســـتعمالات الـــسيئة وغير الوجيهة، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيـــسة، والآداب القديمـــة مع اللاتينية البربرية، وللقوانين الرومانية مع الأحكام القـــضائية الجهوية"[1] وبالتالي فإن طموح التأويل اللاهوتي هو الوصول إلى القصد الإلهـــي في الـــنص المقدس، وتجاوز ما ألحقته سلطة الكنيسة من تشويه للنص، أما الـــتأويل الفيلولوجـــي فـــيهدف إلى الرجوع إلى طزاجة المعنى في الآداب القديمة والتخلـــي عـــن اللاتينية البربرية، أما التأويل القانوني فيرنو إلى العودة إلى القوانين الرومانية بعد تخليصها مما ألحق بها من تشويهات.

وهكـــذا نلاحظ أن هدف الهرمينوطيقا هو تجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان، من خلال إقامة تأويل على أسس صحيحة، بالتركيز على تعدد القراءات بـــدل القـــراءة الـــواحدة. من أجل الوصول إلى المعنى العميق والخفي بدل المعنى السطحي.

2- التأويل في الفكر الغربي:

أمـــا عـــن بداية الاهتمام الفلسفي بالبحث الهرمينو طيقي في الفكر الغربـــي الحديث، فيمكن أن نقف عند الكثير من الفلاسفة التأويليين منذ القرن الثامن عشر الميلادي، ومنهم:

- شلايرماخر SCHLEIR MACHER (1768- 1834):

اســـتطاعت الهـــرمينوطيقا مـــع شـــلايرماخر أن تتحرر من تبعيتها لفقه اللغة (الفيلولوجـــيا) الخاصة بالنصوص القديمة، ومن التفاسير الدينية القديمة، فمعه تم نقل مـــصطلح الهرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي، ليكون علما أو فنا لعملية الفهم ذاتها، أي أن الهرمينوطيقا معه أصبحت علما يؤسس عمليات الفهم والتفسير. ويبدأ شـــلايرماخر من ظاهرة سوء الفهم "La mécompréhension" أي أننا عرضة لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بطريقة صحيحة، وسوء الفهم هذا يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح، أي يولد الحاجة إلى ضرورة تأسيس "فن للتأويل" يعصمنا من الخطأ.

---

(1) المرجع السابق، ص 59.

إن عملـــية الفهـــم في حـــد ذاتها هي موضوع التأويل، وليس فقط تفسير النـــصوص وتحديـــد معناها أي أن شلايرماخر بهذا حرر "الهرمينوطيقا من تبعيتها للعلوم الأخرى التي تستخدمها لتفسير خطاباتها الخاصة، ويكون بذلك قد وصل بها إلى أن تكون علما بذاتها يؤسس عملية الفهم، أي أنه جعل منها نظرية عامة حول التأويل والفهم بعدما كانت مجرد تأويل للنصوص"[1].

وفي ســبيل بلــوغ ذلــك يميــز شلايرماخر بين: التأويل اللغوي النحوي L'interprétation grammatical والهـــدف في هذا التأويل هو إدراك الخطاب من خلال معرفة طريقة استخدام الفكر للغة، أو نمط التفكير الخاص بلغة ما، لأن النص لا يمكـــن فهمـــه وتأويلـــه إلا من خلال علاقته باللغة، أي إدراك معنى الخطاب بالاعـــتماد على اللغة، لأن النص هو عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى المتلقي، كما أن اللغة هي الجانب الموضوعي في النص وهي التي تجعل الفهم ممكنا.

والتأويل النفسي السيكولوجي: L'interprétation psychologique، والهدف مـــنه إدراك التجربة الذاتية للمؤلف في كليتها، وذلك عكس الهرمينوطيقا التقليدية التي كانت تركز على النص دون المؤلف، فالنص ينتج عن التجربة الفردية والذاتية للمؤلـــف، وهي التجربة الدالة على النشاط الذهني، أي اعتبار النص نتاجا للنفس، من أجل التوافق مع باطن المؤلف وإعادة بناء العملية المنتجة للخطاب.

أي أن الـــتأويل يتطلب معرفة باللغة وبالفرد الذي يستعملها، لأن الغرض من الفهم الكامل أي عندما ندركه في قمته هو فهم المؤلف أكثر مما قد فهم نفسه"[2].

- فلهالم دلتاي: WILHELM DILTHEY (1833-1911)

عمل دلتاي على منح الهرمينوطيقا دور الأبستمولوجيا العامة في علوم الفكر، فأصـــبحت معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة، فمنهج العلوم الطبيعـــية هـــو التفـــسير أما منهج علوم الفكر (أو العلوم الإنسانية) فهو الفهم أو الـــتأويل، وذلـــك عكـــس النـــزعة الوضعية التي جمعت العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية على منهج واحد، هو المنهج الاستقرائي التفسيري.

---

(1) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 26.

(2) SCHLEIR MACHER, Herméneutique, Paris, Cerf/1987, p 108.

فالفكر تعبير عن الفردية النفسية التي تميز كل إنسان ولا يمكن صياغته في قانون على شاكلة القانون الفيزيائي، وهو أي الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز والتأويل أو الفهم هو القدرة على تجاوز هذه الرموز والعلامات، ولذلك فالفهم هو هذا المسار الذي بفضله نكتشف باطنا بالاستناد إلى هذه الرموز.

- غادامير هانس جورج: HANS GEORG GADAMER (1900-2002).

لقد كان التأويل قبل غادامير يركز كثيرا على البعد النفساني، وهو البعد الذي ظهر مع دلتاي وشلايرماخر، حيث تم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية، وعليه التأويل من المنظور النفسي هو القدرة على إعادة بناء مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية كما كانت.

وعمل غادامير على "ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي الذي وسمتها به رومانطيقية دلتاي وشلايرماخر وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها، في حيثياتها الخفية وفي بعدها التاريخي"[1] أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي.

فالنص عند غادامير يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها، ويصبح حاملا لحقيقته الموضوعية، ولذلك المطلوب ليس التفتيش في النص عن حياة المؤلف ومقاصده وأهدافه، وإنما العمل من أجل فهم ما يقوله النص في حد ذاته، أي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف.

ويركز غادامير على فكرة التطبيق، أي تطبيق المعنى على وضعيتنا الراهنة، فالفهم لديه يتخذ دائما دلالة التطبيق، ففهم نص ما يعني تطبيقه على أنفسنا، من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤول، أي أفق الماضي وأفق الحاضر، و"هكذا فإن الفهم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص بل ينجم عن انصهارهما أو اندماجهما. وفي هذا الاندماج بالضبط

---

(1) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية، ص 36.

تجـــد مـــسألة الـــبعد التاريخـــي لظاهـــرة الفهم، أيا كان موضوع الفهم، حلها المناسب"[1].

أي أن المعنى بهذه الكيفية هو نتاج التفاعل بين تجربتنا الحاضرة وتجربة النص، وهكذا استطاع غادامير: "أن يحرر النص في أهدافه ومضامينه الدلالية والفكرية من المقاصـــد الأصلية للمؤلف، ومن العلاقة الضيقة التي تربطه بأفق متلقيه المعاصرين، ومـــن العلاقـــة المحدودة والتاريخية التي تربطه بأفق المتلقين اللاحقين، وجعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل الخلاق والمستمر بين أفق النص الماضي، والأفق الحاضر لكل ذات متلقية"[2].

- بول ريكو: PAUL RICOEUR (1916-2005).

الهرمينوطيقا عند بول ريكو لا تهتم بتفسير النصوص وفهمها فقط، بل تتعدى ذلـــك إلى محاولـــة فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تغلف وجودنا، وذلك لا يـــتحقق إلا عـــن طريق التأويل "وهذا يعني بما أنني لا أستطيع الإمساك بذاتي في مباشرية شفافة، وبما أن التأمل ليس حدسا باطنيا للذات، فإنه يتعين علي باستمرار فـــك رموز مختلف تعبيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا"[3] وذلك لأن الكوجيـــتو غير قابل للطعن كيقين، ولكن قابل للتشكيك كمعرفة بالذات، وهذا يجعلـــنا نقوم بالعود غير المباشر للذات عبر وسيط الرموز والعلامات، فالتأويل هو اشـــتغال الفهـــم علـــى فك الرموز، ومن هنا يميز ريكور بين الكلمتين: التفسير والتأويل، فالكلمة الأولى تعنى "الجهد الذي نقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معـــنى بـــاطن أو حقيقي، في حين الثانية: ذات حمولة فلسفية بما أنها تهدف إلى الإمـــساك بالكـــائن من خلال تأويل تعبيرات جهده من أجل الوجود"[4] وهكذا تـــصبح وســـاطة الرموز والعلامات ضرورة من أجل فهم الذات لذاتها، بل تصبح وسيطا بين الذات وذاتها.

---

(1) المرجع السابق، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص 49.

((3) حـــسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة النشر، مراكش المغرب، ط1، عام 1992، ص 13

(4) المرجع السابق، ص 15

ولكـــن لا يجب أن نثق بالرموز، أو بالنص، ومن هنا منشأ صراع التأويلات عند ريكور أي يجب أن نتعامل مع الرمز "باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق بها، بـــل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المخفي وراءها. إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عـــن معـــنى بل يخفيه، ويطرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح"[1] وهكذا فإن فهم رموز النص لـــيس غاية في ذاته، بل يتوسط علاقة الذات بذاتها، كما أن تأويل النص لا يتم إلا بتأويل الذات المؤولة لذاتها، حيث تفهم بشكل أكثر وضوحا أي هناك تكامل بين فهم النص وتأويله وفهم الذات وتأويلها، فالذات هي نتاج عملية الفهم والتأويل. وهذا ما يفسر لنا لماذا نشعر أننا قد أصبحنا أشخاصا آخرين بمجرد قراءتنا وفهمنا لـــنص معـــين، وعليه فإن "الهرمينوطيقا ليست أسبقية الذاتية على النص، وأن فهم الـــذات لا يمكن أن يتم إلا تجاه النص وفي مواجهة النص، وهذا الأخير هو الذي يهيئ شروط بناء ذات مخالفة للذات القارئة"[2].

ومـــن بـــين التحديات التي تواجه التأويلية عند ريكور يذكر البنيوية، لأنها في أصلها منهج علمي وتحولت إلى نظرية فلسفية تركز على البنية وتغفل المعنى، أي أنها تفتقـــر المعـــنى كـــشرط لبلوغ المستوى المنطقي، ويؤكد على إمكان تمفصل البنيوية والتأويلية ولكن "بشرط إعادة الأولى منها إلى حدودها الطبيعية، ذلك أن طريقة الفهم البنيوي لا تستطيع أن تتقدم خطوة واحدة دون درجة دنيا من الفهم التأويلي... كما لا تعقـــل حقيقي للمعنى دون قدر من فهم البنيات، وبهذا المعنى تصبح البنيوية مرحلة للموضـــوعية العلمـــية في طريق التأويلية"[3]، إلى جانب تحدي البنيوية هناك تحدي "النتشوية" التي تحطم مفهوم الحقيقة وتلغي الشرط الوجودي للعلم وتسقط في الشك والعدمـــية، وكل ذلك يؤدي إلى امتناع المعنى ومعه يمتنع التأويل أيضا، لأن بالنسبة لنيتـــشه لا توجد وقائع وإنما توجد فقط تأويلات، "فاللغة عند نيتشه بأسرها تمثيلية "Figuratif" ولا وجود لحالة طبيعية للغة عارية من التمثيل والتصوير"[4].

---

(1) عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 51

(2) المرجع نفسه، ص 52

(3) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 40

(4) المرجع نفسه، ص 39.

وفي ســـبيل التأسيس للمنهج التأويلي يقترح بول ريكور مجموعة من المفاهيم والخطوات المنهجية ومن أهم هذه المفاهيم: مفهوم عالم النص.

- **مفهوم عالم النص:** Le monde du texte ويتحدد مفهوم عالم النص عند ريكور من خلال "القطع مع البحث عن القصود والنيات المختفية خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها Les choses du texte ونحو العالم الذي يفتح عليه، وبتعبير آخر فإن النص ينفتح على عالم أو عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية. إن ضرب الوجود الذي ينتمي إليه العالم الذي يفتح عليه النص هو الأمكان أو هو الوجود الممكن، بما أنه يخضع لإمكان الاستعادة التأويلية المستمرة"[1]

فعـــالم الـــنص بهـــذا المعـــنى هو الاندماج في الآفاق التي يفتحها لنا، وتحقيق ذواتـــنا من خلال عملية القراءة ذاتها، وهذا يفترض تعليق ذاتية المؤلف، وذاتية المتلقي.

- **مفهوم المسافة:** "اتخاذ المسافة هذا ليس مجرد إجراء خارجي تقوم به الذات القارئة، كما أن المسافة ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص، بل إنها تقوم داخل النص نفسه، وذلك بين لغة زمان ومكان محددين، أي بين لغة تاريخية وعارضة وبين معنى يفتحنا على عوالم دائمة التجدد وقابلة للاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة، وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة ذاتها، كما أن معاصر نص ما يخدع نفسه حين يتوهم أنه في موقع محظوظ من هذا النص بالنسبة لمؤولي العصور اللاحقة"[2].

وهكـــذا نلاحـــظ أن شرط المسافة يحقق لنا قابلية النص للاستعادة التأويلية المـــتجددة لـــيس فقـــط لمعاصر النص، أي الذي كتب النص في زمانه، وإنما لكل جمهور المتلقين عبر العصور.

وفعـــل الكـــتابة الذي هو تثبيت مادي للخطاب، هو شرط لظاهرة أساسية أعمق وهو استقلالية النص، وهذه الاستقلالية من عدة جوانب، فهي استقلالية تجاه قـــصد الكاتـــب، حـــيث يتحـــرر النص من قصد المؤلف، وهي استقلالية تجاه

---

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) المرجع السابق، ص 46

المشروطيات الاجتماعية والثقافية التي حكمت إنتاج النص، وهي استقلالية تجاه المتلقي أو القارئ.

فما يقوله النص عند بول ريكور لا يتطابق بالضرورة مع ما يريد كاتبه قوله، أي أن الأشياء التي يقولها النص، لا تخضع لقصود المؤلف، لأن عالم النص يفجر عالم كاتبه وبهذه الكيفية فإن ريكور يتجاوز "التراث الرومانسي الذاتوي للهيرمينوطيقا، الذي كان منصبا على قدرة المخاطب أو القارئ في الانتقال أو الترقي إلى الحياة النفسية للمخاطِب أو المؤلف، ويتجاوز أيضا التراث الموضوعاتي الذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات"[1] وبذل هذين التراثين الذواتي والموضوعاتي، يركز ريكور على كينونة النص، أو عالم النص، وكيف أن تأويل النص يمكننا من اكتشاف جديد للذات.

والأمر لا يتوقف عند شلايرماخر، ودلتاي، وغادامير، وبول ريكور، بل يتعداه إلى الكثير من الفلاسفة الذين اهتموا بالتأويل من زوايا مختلفة، فميراث التأويلية ميراث خصب وواسع، ولذلك نذكر أيضا امبرطو ايكو UMBERTO ECO الذي ارتبط مشروعه الهرمينو طيقي بإنفتاح النص ولا نهائية إمكاناته التأويلية، وحرصه على التأسيس للمنهج التأويلي من خلال وضع جملة من المعايير والقواعد التي تحكم عملية التأويل، فنجده يميز بين التأويلات المناسبة للنص والتأويلات غير المناسبة، ويتحدث عن الفرق بين استعمال النص وتأويله.

كما يمكن أن نذكر ريتشارد رورتيRICHARD RORTY الذي يقارب التأويل من منظور براغماتي يركز فيه على فكرة التطبيق، واستعمال النص، فكل تأويل للنص هو استعمال له بكيفية معينة... الخ

وما نستخلصه من عرضنا الموجز لإسهامات الفلاسفة الهرمينوطقيين المعاصرين من شلاير ماخر إلى امبرتو ايركو، هو أن الهرمينوطيقا تساهم في التأكيد "على ضرورة الكشف عن المشاركة الحاسمة للذات المؤولة في العملية التأويلية، وعلى ضرورة أخذها بعين الاعتبار وتحليلها بدل إخفائها وطمسها، وبدل تجاهل المؤول في علاقته بالنص، وإلغاء وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية،

---

(1) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 77

كما استطاعت جهود الهرمينوطيقين أن تبين التأثير الكبير الذي تمارسه هذه المشاركة نفسها على التجربة الخاصة للمفسر"[1].

وما يترتب عن ذلك من تعدد للتأويلات، وعدم استنفاذ موضوع التأويل، فالنص لا يحمل حقيقة أو دلالة ما دون تدخل الذات الواعية، والمعنى لا يتأسس بمعزل عن تدخل الذات فهو مشروط بمشاركتها.

وتحدد نبيهة قارة ثلاثة مستويات لاستعمال مصطلح الهرمينوطيقا:

1- مستوى ميثودولوجي

2- مستوى ايستمولوجي

3- مستوى فلسفي.

ففي المستوى الميثودولوجي تحدد الهرمينوطيقا "منهجا معينا أو بالأحرى صنفا من المناهج يستمد نموذجه من المسار المميز لتفسير النصوص الدينية، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص La Démarche Exégétique، وهذا المنهج يبدو مناسبا حين يكون الموضوع متمثلا في إبراز معنى مفترض ولكنه غير معطى على نحو مباشر"[2].

بمعنى أن الهرمينوطيقا في هذا المستوى تشكل البعد المنهجي للتأويل، أما في المستوى الثاني فإن لفظة "هرمينوطيقا يمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلق بالمناهج التأويلية والذي يهدف إلى تأسيسها وتبريرها وبالتالي إلى تحديد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز"[3] أي أن ابستومولوجيا التأويل تقوم على الدراسة النقدية لمختلف التأويلات وبيان حدودها.

أما المستوى الثالث ففيه تمثل "لفظة هرمينوطيقا نوعا معينا من الفلسفة حيث تجد المهمة السابقة ما يبررها انطلاقا من نظرة خاصة للوجود أو للشعور أو للعقل"[4].

وهذه المستويات الثلاثة توضح مشروعية الممارسة التأويلية.

---

(1) عبد الكريم الشرفي، من الفلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 85

(2) نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، عام 1998، ص 05.

(3) المرجع السابق، ص 05.

(4) المرجع نفسه، ص 05.

3- التأويل في الفكر العربي الإسلامي:

1- المعنى اللغوي

جاء في لسان العرب لابن منظور تحت مادة التأويل: "أوَّل الكلام وتأوَّله. دَّبره وقدَّره، وأوَّله وتأوَّله، فسَّره. المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ. والتأوَّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"[1]. وحدده ابن رشد في كتابه "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" بأنه: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2].

ويحدد نصر حامد أبو زيد الدلالة اللغوية للتأويل في بعدين: أما البعد الأول فإنه: "يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع.. ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية... أما البعد الدلالي الثاني: للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية، غاية الشيء بالرعاية والسياسة والإصلاح: وآل مآله إيالة: إذا أصلحه وساسه والائتيال: الإصلاح والسياسة"[3].

ومن ثم فإن المعنى اللغوي للتأويل لا يخرج عن العودة والرجوع والتدبير والإصلاح، أي أن التأويل "يبحث عما هو أول في الشيء، عما هو الأسُّ والأصل"[4]، والتأويل في اللغة العربية ارتبط بأول وبفكرة الرجوع إلى الأصل، لما شكله الأصل في ثقافتنا من سلطة، أي الأصل كمصدر للمعرفة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، لبنان، ط 03، عام 1999، ص 264.

(2) ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2، ص 32.

(3) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، عام 1995، ص 140.

(4) مطاع صفدي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، عام 1986، ص 225.

ومـــن بين الباحثين العرب المعاصرين الذين اهتموا بالتأويل نذكر إلى جانب محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، علي حرب ومطاع صفدي... الخ. وهم الذين اطلعـــوا علـــى مـــيرات الفلـــسفة التأويلية الغربية ومباحث السيميولوجيا والنقد الأدبـــــي، وتعدد قراءاتهم التأويلية بتعدد واختلاف مرجعياتهم، خاصة وأن قيمة الممارســـة التأويلـــية تنبع من الأسئلة التي تطرحها من مثل سؤال الحقيقة، وسؤال المعنى، وسؤال الذات والتاريخ... الخ.

وفي هـــذا الـــسياق نجد نصر حامد أبو زيد يميز بين الهرمينوطيقا والتفسير، فالهرمينوطيقا "مصطلح قديم بدأ استخدامه في دائرة الدراسات اللاهوتية. يشير إلى مجمـــوعة القـــواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقـــدس) والهـــرمينوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح " Exegisis" على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية تفسير"[1].

كمـــا يميز نصر حامد أبو زيد في تراثنا العربـــي بين نوعين من التفسير: وهما "التفـــسير بالمأثور" و"التفسير بالرأي" (أي التأويل) أما التفسير بالمأثور "يهدف إلى الوصـــول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهـــم الـــنص فهما موضوعيا، أي كما يفهمه المعاصرون لنـــزول هذا النص من خـــلال المعطـــيات اللغـــوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة... أما التفسير بالتأويل غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن سندا لهذا الموقف"[2].

أي أن التفـــسير الموضوعي هو الذي يستند إلى الحقائق اللغوية والتاريخية التي حكمـــت ظهور النص أما التأويل فهو عبارة عن جهد عقلي من أجل تملك النص وإخضاعه لمفاهيم وتصورات القارئ.

وعن تاريخ التأويل والتفسير في التراث العربـــي الإسلامي يذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بأن "مصطلح التأويل كان هو السائد والمستخدم دون حساسية

---

(1) نـــصر حامـــد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001، ص 13

(2) المرجع السابق، ص 15.

للدلالــة علــى شــرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تــداولا، لكن مصطلح التأويل بدأ يتراجع بالتدرج ويفقد دلالته المحايدة ويكتسب دلالــة ســلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبها عادة من صراع فكري وسياسي"[1] ويبرر ذلك بأن كلمة تفسير لم ترد في القرآن كله إلا مرة واحدة بينما وردت كلمة تأويل أكثر من عشر مرات، كما أن كلمة تفــسير تعــني في الغالــب معنى الترجمة داخل النظام اللغوي نفسه، ولكن العلماء المــسلمون ما عدا الشيعة والمتصوفة والمعتزلة درجوا على تفضيل مصطلح التفسير على مصطلح التأويل، وألحقوا دلالة "التحريف" بدلالة "التأويل" الأمر الذي جعل مصطلح التفسير يتقدم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال على البراءة الموضوعية"[2].

أمــا التأويلــية في العصر الحديث حسب حامد أبو زيد: "هي جوهر ولب "نظــرية المعرفة" في محاولتها وصف فعل القراءة - أي قراءة لأي ظاهرة تاريخية أو فلــسفية أو أدبــية أو سياسية أو اقتصادية- بوصفها بناء معقدا من العلاقات التي تتــضمن عناصر "الذات" و"الموضوع" و"السياق" و"نسق العلامات" و"الرسالة"، وهي عناصر تتفاعل مع بعضها تفاعلا يتسم بالتوتر الذي قد يفضي أحيانا إلى بروز بعضها على حساب البعض، دون أن يفضي إلى إخفائها إخفاء كاملا"[3].

ويــتفق نــصر حامد أبو زيد مع محمد أركون في كون الممارسة التأويلية لم تعرف تطورا كبيرا في الثقافة العربية المعاصرة رغم الدعوة المتكررة منذ عدة عقود مــضت إلى ضرورتها فهو عندما يتحدث عن التيارات التأويلية الكبرى، سواء منها الــتي تركز على فعالية "الذات" القارئة إلى درجة زعم "موت المؤلف" و"الوجود الوهمــي للــنص" لحساب "القارئ" أو "المؤول"، أو تلك التي تركز على القراءة الموضــوعية المحايــدة، وتــبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى المعنى التاريخي والأصــلي للــنص يقول "من الصعب أن نــزعم أن تطورا مثل هذا قد حدث في مفاهيم "التأويل" و"التفسير" في ثقافتنا الحديثة والمعاصرة"[4].

---

(1) نــصر حامــد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2000، ص 174.

(2) المرجع نفسه، ص 175.

(3) المرجع السابق، ص 177.

(4) المرجع نفسه، ص 177

وهـــو الأمـــر نفـــسه يذهب إليه أركون عندما يقول "إن علم التأويل كفن للتـــساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعـــد إلى الـــساحة العربية - الإسلامية. إهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعلـــيم الجامعـــي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة الخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر"[1].

وإلى جانب نصر حامد أبو زيد نذكر إسهامات الباحث "علي حرب" الذي عرف بكتاباته التأويلية في الفكر العربـــي المعاصر ولعل من أهم كتبه في هذا المجال كتابه "التأويل والحقيقة: قراءات تأويلية في الثقافة العربية".

حـــيث يربط التأويل بالتعدد الاختلاف فيقول "إن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة وأن كل تأويل هو إعادة تأول، أو يعني كما في الحالة الإسلامية أن الوحـــي لم يقل فيه مرة واحدة، وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والـــتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى، لذلك من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائيا"[2].

فالحقـــيقة مـــن المـــنظور التأويلي لا يمكن القبض عليها نهائيا فهي متحولة باســـتمرار، ومـــتعددة الجوانب والوجوه، وبالتالي فالتأويل هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة بناء الفهم بالمعاني السابقة والنص لا يمكن استنفاده فهو منتج للمعنى باســـتمرار، أي لا يمكن تجميده وحصره في قراءة واحدة، كما لا يمكن اكتشاف كل حقيقته ومكنوناته، وهذا ما يصدق على النصوص المقدسة والنصوص الإبداعية بشكل عام. وبالتالي فإن الجهد التأويلي جهد مستمر ومنفتح لا يمكن رسم حدوده واستباق نهايته خاصة عندما يكون موضوع هذا الجهد هو اللغة.

ويميـــز علـــي حـــرب بين التفسير والتفكيك والتأويل، ويوضح الاختلافات الموجـــودة بين هذه المصطلحات الثلاثة. فيعرف التفسير بأنه: "يرمي إلى الكشف عـــن مـــراد المؤلف ومعنى الخطاب وغالبا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول ملكية الحقيقة ومشروعية الانتماء، وهو لا يقتصر على المـــذاهب والديانات بل يشمل أيضا أصحاب الإيديولوجيات الحديثة فالماركسيون

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 261
(2) علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 17

يـــتعاملون مـــع نـــصوص مـــاركس بمنطق الشرح والتفسير ولهذا يشكل التفسير إســـتراتيجية للمماهاة والمحافظة، لكن مأزقه أن الكلام المفسر لا يتطابق مع النص المراد تفسيره"[1].

وبالتالي فإن التفسير يهمه قصد المؤلف أو نوايا الكاتب، وغرضه هو التطابق بـــين مـــا يفهمه القارئ المفسر وما قصد إليه المؤلف، كما أن التفسير يقوم على افتـــراض وجود معنى محدد وثابت للنص، والمطلوب هو إظهار هذا المعنى، وهو أي التفسير، أداة للمدفعين عن المعنى وحراس الحقيقة.

أمـــا الـــتأويل فيعرفه علي حرب بقوله: "هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، إنـــه انتهاك للنص وخروج بالدلالة، ولهذا فهو يشكل إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايـــرة، وبـــه يكـــون الابـــتداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومـــأزق الـــتأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه"[2].

ويمكـــن القول أن التأويل هو البحث عن معنى محتمل من معاني متعددة وعدم ربط النص بمعنى واحد أو حقيقة واحدة، وهذا ما يجعل النص يتحمل عدة معاني أو قراءات، ومأزقه في نظر علي حرب هو عدم التميز بين استعمال النص بلغة امبرتو ايكـــو، أي التأويل السيئ والمغلوط للنص، وبين تأويله أي قراءة النص انطلاقا من ســـياقه، ومن خلال البحث عن الدلالات المحدودة التي ضمنها المؤلف نصه، والتي تندرج في فضاء إيحاءات النص.

أما التفكيك فإنه "يقطع الصلة مع المؤلف ومراده، ومع المعنى واحتمالاته، به يجـــري الـــتعامل مع الوقائع الخطابية وحدها، لا بصفتها إشارات تدل أو علامات تنبـــئ بل بوصفها مواد يجري العمل عليها لإنتاج معرفة تتعلق بكيفية إنتاج المعرفة والمعنى، ولهذا فإن التفكيك يتجاوز منطوق الخطاب إلى ما يسكت عنه ولا يقوله، إلى مـــا يستبعده ويتناساه، إنه نبش للأصول وتعرية للأسس وفضح للبداهات، من هنا يشكل التفكيك إستراتيجية الذين يريدون التحرر من سلطة النصوص وإمبريالية المعـــنى أو ديكـــتاتورية الحقيقة، وكل الذين يمارسون علاقاتهم بهويتهم وانتمائهم

(1) علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص 21
(2) المرجع السابق، ص 22

بطـــريقة مفتوحة توضع خارج أي تصنيف جاهز أو إطار جامد ومأزقه أو منطوقه قد يقول لنا بأن الخطاب ليس بمنطوقه بل بالمسكوت عنه"[1].

ومـــن ثمة فإن التفكيك عند علي حرب أعمق درجة من التأويل لأنه لا يهتم بمـــا تقوله النصوص بقدر ما يبحث فيما تسكت عنه، لأنه لا يوجد خطاب يقول كـــل شيء، فكل خطاب يضمر أشياء، ويظهر أشياء، أي أنه مخادع مراوغ مخاتل، والمطلوب هو تفكيكه بمعنى كشف أدوات خداعه وآليات مراوغته.

وبالتالي فإن إستراتيجية علي حرب في قراءة النصوص، هي إستراتيجية تجمع بـــين نظرية التفسير ونظرية التأويل ونظرية التفكيك، وفي ذلك يقول علي حرب: "قـــد أقرأ أعلام الفكر فأعجب بهم وأتماهى معهم بقدر ما يستحوذ علي كلامهم، وقـــد أخرج عليهم لكي أمارس اختلافي ومغايرتي، وربما أتعدى ذلك لكي أقرأ في نـــصوصهم مـــا يـــستبعده القـــول ويسكت عنه الخطاب"[2]، أي أن هناك ثلاثة مـــستويات في الـــتعامل مـــع الـــنص، وكل مستوى يشكل وعيا معينا بدلالات ومضامين النص، وإن كان كل مستوى يتضمن عوائقه.

أما محمد شوقي الزين فقد بدا من خلال كتابه "تفكيكات وتأويلات، فصول في الفكـــر الغربـــــي المعاصر" ملما بالاتجاهات الكبرى للتأويلية سواء من منظور "جـــياني ڤاتـــيمو" أو مـــن منظور "غادامير" أو شلاير ماخر، أو بول ريكور، أو دوسارتو... الخ من التأويليين الغربيين. فنجده يحدد مفهوم التأويل بقوله: "التأويل في الحقيقة تأويلات (بالجمع) على سبيل التتابع (تأويل يؤول إلى تأويل) والتساوق (تأويل يضاهي تأويل) والتي تؤول إلى حالة عدمية بالمعنى الذي يستحيل فيه القبض على المعنى أو الحديث بمنطق النعت، لأن الإشارة لا تقع سوى على واقع متقلب أو حدث متألب"[3].

ونجـــد أركون في سياق مشروعه التأويلي للفكر العربـــي يميز بين ما يسميه: الحالـــة التأويلية والدائرة التأويلية، حيث تشكل الحالة التأويلية مرحلة سابقة على الدائـــرة التأويلية Le cercle herméneutique، والفرق بين الحالتين هو الفرق بين

---

(1) المرجع نفسه، ص 22

(2) المرجع السابق، ص 23

(3) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، ص 19

المعـــرفة الدينـــية المطلقة التي تفضل الحقيقة الأرثوذكسية وبين حالة النقد الفلسفي للحقيقة الذي يعمل على أشكلة عملية إنتاج المعنى.

ففـــي الحالـــة التأويلية "نجد أن القارئ المؤمن بالنص الموحى يعتبر نفسه ذاتا مـــستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله. إن الوعي الإسلامي مضطر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية حـــيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها ترتد حـــتما في الـــوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورؤيته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر"[(1)].

فالحالـــة التأويلـــية بهذا المعنى هي خاصية كل فكر يفتقد للأدوات المفهومية والمنهجية الفعالة القادرة على نقد المعرفة الدينية نتيجة ظروف تاريخية تكون الأطر الاجتماعية للمعرفة فيها لا تستجيب لإلحاح الروح الموضوعية والرؤية النقدية، أو بـــصيغة أخـــرى الحالة التأويلية هي الحالة التي يسبق فيها الإيمان الفهم ويسيجه. عكس الدائرة التأويلية التي تجمع بين الفهم والإيمان حيث يقول أركون: "نحن نعلم أن الاعـــتقاد والفهم هما اللذان يشكلان جدلية الدائرة التأويلية، أي أن نفهم لكي نـــؤمن وأن نؤمن لكي نفهم في داخل هذه الدائرة تتموضع كل فعاليات الروح"[(2)] أي هناك علاقة دائرية تصل الفهم والإيمان، وأن الفهم والإيمان ضروريان لبعضهما البعض.

ويحدد أركون العلاقة بين الحالة التأويلية والدائرة التأويلية بقوله: "إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولا وقبل كل شيء إضاءة المـــسألة الأنطولوجـــية. نلاحظ في الحالة الأولى - أي الحالة التأويلية - أن الروح المنغمسة في أنطولوجيا في متناول الجميع (كانت الأنطولوجيا في البداية مستقلة عن كـــل تنظير ثيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص، لكـــن نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التفحص الشكلي للمعاني الـــناتجة عـــن العملـــية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى ثيولوجي"[(3)]، فالدائرة

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134.

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 280.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 134

التأويلية أو الهرمينوطيقية هي صيغة أخرى للقول بلا محدودية التأويل وتعني حسب نصر حامد أبو زيد أنه "لكي نفهم العناصر الجزئية في النص، لابد - أولا - من فهم النص في كليته. وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة له ومعنى ذلك - فيما يرى شلاير ماخر - أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليه الدائرة الهرمينوطيقية"[1]، فعملية فهم النص ليست بالعملية السهلة، بل هي عملية معقدة، يبدأ المؤول فيها من أي نقطة شاء لكن عليه أن يكون قابلا لأن يعدل فهمه طبقا لما يسفر عنه دورانه في جزئيات النص وتفاصيل معانيه، أي أنه "ليس هناك سبب يدعونا إلى افتراض أن الدائرة الهرمينوطيقية هي دائرة مفرغة. إن الدخول إلى الدائرة الهرمينوطيقية يحدوه أمل تكشف الحقيقة في فضاء الاختلاف الذي تنتجه فعاليات تأويلية"[2].

ويخلص التأويليون المعاصرون إلى أن هناك حاجة ماسة للتأويل، وتأويل النص الديني خصوصا، والنصوص التأسيسية في التراث عموما، من خلال اقتراح تقنيات في القراءة وأدوات في فهم النص، لكشف التوظيفات الإيديولوجية والوثوقية للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة، وإبراز الفرق بين التأويل والنص، والقراءة واللغة، فالتأويل مغاير للنص والقراءة مختلفة عن اللغة. "فالنص لا يتوقف عن كونه محلا لتوليد المعاني واستنباط الدلالات، ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفذها تفسير واحد أو شامل ولا يمكن حصر معرفتها عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين، فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغه في نسق منطقي صارم، أو ضبط معانيها، وحصر دلالتها"[3].

وعليه فإن التأويلية تبحث في أزمة المعنى، وتريد الوصول إلى معنى المعنى، خاصة وأنها تقر أن المعنى لا يكتمل، وأن له عدة وجوه ومستويات، أي لا يمكن

---

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 22.

(2) ج. هيو سلقرمان، نصيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، عام 2002، ص 48

(3) علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 71.

القبض عليه، فالمعنى متعدد ومختلف، وذلك ردا على كل إرادة تستهدف توحيد المعنى واستملاكه، فالمعنى لم يعد يحمل أسدال الإطلاق والتعالي والقداسة.

فالفكر الغربي يتجه قبل كل شيء إلى زحزحة الأصول ونقض التأسيس، فالثقافة الغربية المعاصرة تتجه نحو جعل التأصيل مستحيلا، فلا نهائية التأويل يتضمن إرادة تفكيك المعنى وتشتيته بدل تأسيسه وبنائه. وهذا ما يجعل إمكانية التأويل النهائي للحقيقة عملية غير ممكنة، فالحقيقة هي جملة من التأويلات المستمرة.

الفصل الثالث

عوائق الأنسنة

1- الأرثوذكسية: L'orthodoxie

إن الجذر اللغوي لكلمة الأرثوذكسية نجده في اللغة اليونانية حيث يتكون من: "ORTHOS" ويعني "droit" أي "المستقيم" و"DOXA" وتعني الرأي "opinion" أي الرأي المستقيم "opinion droite"[1].

وعندما يترجم إلى اللغة العربية في أغلب الحالات يتم نقلها حرفيا عن اللغة الفرنسية "ORTHODOXIE" أي أرثوذكسي بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح وهناك من يترجمها "الصراطية" كما فعل جمال شحيّد في ترجمته لكتاب المستشرق "رون هاليبر" "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب - الجهود الفلسفية عند محمد أركون-"

أما المعنى الاصطلاحي للأرثوذكسية فهي: "مجموع القضايا والمقترحات التي تؤخذ كحقائق وتستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة والمطابقة والآراء المنحرفة"[2].

فالأرثوذكسية هي بمثابة النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لايدولوجيا ما ولاتجاه سياسي ما، والتي ترفض كل ما يقع خارجها، وتعتبره انحراف عن الصواب، أو ضلال وزيغ.

وترتبط الأرثوذكسية بالارثوبراكسية وهي السلوك المستقيم أو الصحيح "ORTHOPRAXIE" وتمثل الأرثوذكسية في قراءة محمد أركون للتراث الإسلامي ولنصوصه المقدسة محددا أساسيا وعائقا يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات العقل الأرثوذكسي، وتفكيك فرضياته وأشكلة بداهاته.

---

(1) Dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER, Seuil sous la direction de: ANDRE AKOUN et PIERRE ANSART 1999, p 379

(2) Ibid, p 379

لأن الأرثوذكسية أو الفهم الأرثوذكسي للفكر الإسلامي يعارض كل محاولات أنسنة التراث وفتحه على المختلف والمتعدد وجعله يقبل أكثر من قراءة.

وتأسست الأرثوذكسية في الفكر الإسلامي بالنسبة لأركون على مجموعة من النصوص ومنها حديث الرسول - ص - والذي عرف في التراث العربي الإسلامي باسم حديث الفرقة الناجية وهو الحديث الذي تستند إليه كل فرقة إسلامية عندما تعتبر نفسها هي المعنية بهذا الحديث.

وبالتالي فهي على صواب والفرق الأخرى على خطأ، وهو الحديث الذي يقول: "إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وافترقت على عيسى ابن مريم باثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وستفترق هذه الأمة على ثلاثة وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. "قالوا: وما تلك الواحدة يا رسول الله؟ قال: الإسلام وجماعتهم من كان مثل ما أنا وما أنتم عليه".

ومعنى هذا الحديث الشريف أن هناك جماعة واحدة من المسلمين على حق، أي أن فهمها للدين وممارسته له صحيحة وما دونها خاطئ وعلى ضلال، وهذه الجماعة حسب أركون هي "الجماعة الأرثوذكسية".

وانطلاقا من هذا الحديث النبوي الذي يمثل النص التأسيسي الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم يحدد أركون المسلمات المشكلة للأرثوذكسية، وهي بمثابة الأسس النظرية التي تشكل البنية المفهومية والنظرية الأرثوذكسية وهي كما يلي:

1. "إن انقسامات البشر لا مرد عنها فبعد أن وضعوا ثلاث مرات على التوالي أمام الرسالة الإلهية كان فريق واحد منهم فقط هو القادر على تلقي الرسالة والإخلاص لها تماما"[1].

ومعنى هذا أن الأرثوذكسية وفق هذا التصور لا ترتبط بفرقة واحدة من مجموع الفرق الأخرى داخل دين واحد وإنما توجد فرقة واحدة على صواب بالنسبة لكل الأديان الأخرى وهي طبعا اليهودية والمسيحية والإسلام، وهي الفرقة التي تلقت الرسالة الإلهية بإخلاص تام.

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 25

2. "الحقــيقة المطلقـــة واحدة لا تتجرأ، تماما كالرسالة الإلهية نفسها وكالجماعة الـــواحدة الـــتي تتكفل بها وبنشرها. ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا دين حقيقي واحد وسنة صحيحة واحدة (تراث واحد) تعبر عن هذا الدين"[1].

وهـــذا هـــو جوهـــر الأرثوذكسية حسب أركون فالحقيقة واحدة مثلها مثل الرسالة الإلهية فهي واحدة بالرغم من تجليها عدة مرات، والجماعة التي تتكفل بها أيضا واحدة.

3. "أصـــحاب النبـــي (من مثلي وأمثالكم) هم الجيل الأول من مجموعة روحية الـــتي تعيد إنتاج نفسها في إطار الاحترام الصارم للتراث المتلقى، ويترتب على ذلك أن الأجيال المتعاقبة هي معاصرة لبعضها البعض في منظور الخلاص الذي وعدوا به جميعا"[2]

ونلاحـــظ من خلال هذا المبدأ أن الأرثوذكسية لا تعير أدنى اهتمام للتاريخ، أي دور التاريخ في تعديل الفهم، وتشكيل معنى جديد.

وهذه المبادئ تؤكد أنه لا يوجد إلا إسلام واحد، كما لا يوجد إلا فهم صحيح واحـــد لهذا الدين، وهذا يتعارض مع تاريخية الإسلام حسب أركون، لأن الإسلام هو ذو منشأ تاريخي، وعلى الرغم من خاصية التعالي فإنه لا يستطيع تخطي التاريخ.

فالنـــصوص المقدسة هي نصوص تجمع بين التأسيس والتعالي والتاريخية. لأن الواقـــع التاريخي يناقض الزعم الأرثوذكسي فتعدد الفرق والمذاهب دليل على تعدد الفهم واختلاف مستويات التأويل وتعدد أدوات التفسير، حيث يمكن أن نذكر في الإســـلام، السنة والشيعة والخوارج وأن كل فرقة تنقسم بدورها إلى مذاهب فقهية ودينية..

ويحدد أركون الشروط السيميائية أو المعنوية للأرثوذكسية كما يلي:

1. "وجـــود حقل معنوي (Sémantique) منسجم وثابت، يتحرك فيه بدون أي خـــلاف كـــل الناقلين والمستقبلين للوديعة الأولية (أو الرسالة الأولية) وكل توليداتها، الذين يعيدون تحيينها باستمرار"[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 25

(2) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui, ENEL, LAPHOMIC, ALGER, 1993, p 12

(3) Ibid, p 13

2. "التأكيد على الأحادية المعنوية (أحادية المعنى) للنصوص، "الموضوعية الصحيحة" المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث"[1].

ويفيد ذلك أن هناك حقلا دلاليا ثابتا لا يتغير، ودلالات هذا الحقل المعنوي يستطيع المؤمنون إعادة تحيينها وتمثلها عبر التاريخ، وهذه الدلالات هي واحدة، وهي نفسها المثبتة في التفاسير التي وصلتنا.

3. "إن إعادة التحيين أو إعادة التنشيط المستمر إلى مالا نهاية للتراث الناتج عن النصوص الموضوعية يتم داخل السياقات (البيئات) التاريخية والاجتماعية المتغيرة جدا دون أن تتأثر هذه النصوص بذلك. المقصود دون أن تؤثر هذه البيئات والسياقات المختلفة بدورها على النصوص. إن التراث (أو السنة) يكوّن كل مؤمن (أو يصوغ تركيبته الذهنية) ويحدد عبره (أو من خلاله) الكلية التاريخية المجتازة بمثابة أنها الممر للتوصل إلى الخلاص الأخروي في الدار الآخرة"[2].

أي أن الأرثوذكسية لا تعترف بجدلية النص التاريخ، حينما تجعل النص يصوغ الواقع والتاريخ في الوقت الذي لا يتأثر فيه النص بالواقع التاريخ، لأنها ترفض دور المتلقي في توليد الدلالات الجديدة للنص.

4. "كل عبارة أو وحدة نصية من وحدات التراث (ENONCE) مرتبط بسلوك أو تصرف نموذج مثالي كان الله قد أمر به أو قام به النبي أثناء فترة التبشير بالرسالة. من هنا تجيء أهمية السيرة النبوية. ففي سلوك النبي هناك تطابق تام بين الكلام ومراجعة المحسوسة أو بين الكلام والفعل المباشر، كما أن هناك أيضا تطابق مباشر بين كل جملة (أو عبارة نصية) تلفظ بها النبي وبين التصرف أو العمل الذي يقوم به أو يعيد إنتاجه كل مؤمن بغض النظر عن المكان والزمان الذي يتواجد فيه"[3].

أي أن الأرثوذكسية هنا تحيل إلى الأرثوبراكسية، فبالإضافة إلى المعنى الصحيح والثابت الذي يخترق التاريخ والحقب دون أن يفقد أي جزء منه، هناك أيضا

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 26
(2) المرجع نفسه، ص 26
(3) المرجع نفسه، ص 26

السلوك الصحيح والمستقيم الذي يعيد إنتاجه المؤمن على نموذج سلوك النبي (ص) - أي أن السيرة النبوية وتتضمنه من أفعال وأقوال قام بها الرسول (ص) - ضرورية للخلاص.

5. "ليس هناك أي مجال للشك فيما يخص صحة الحكايات (أي القصص والأخبار) التي تنقل الوديعة الأولية وتتيح إعادة تنشيطها وتجسيدها داخل التراث الحي. أما الصحابة فهم يتمتعون (على شاكلة حواريي المسيح) بجاذبية شخصية خاصة تجعلهم بمنأى عن كل ضلال أو انحراف فيما يخص المحافظة على الرسالة"[1].

هذه الأسس لا يمكن بالنسبة لمحمد أركون أنسنة التراث وتقديم قراءة معاصرة في النصوص المقدسة إذا لم تتم عملية انتهاكها وإبراز تهافتها، لأنه بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة لا يمكن أن نتكلم عن أحادية المعنى فإن كانت "أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والأيديولوجيات قديما وحديثا، وكما يقرأ النصوص أهل العقائد والمذاهب والباحثون عن الأصول، من النص الديني الإنجيلي أو القرآني حتى النص الماركسي... فالكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى"[2].

يضاف إلى هذا فعلم العلامات الحديث (السيمياء) يعيد النظر بشكل جذري في التصور الكلاسيكي للعلاقة بين الدال والمدلول، أو بين الكلام والفهم، أو بين اللغة والفكر.

أما منشأ الأرثوذكسية عند محمد أركون، والتي يعيشها المؤمنون على أنها الممارسة الحقة المطابقة للعلم الحق المنصوص عليه من قبل الله "ليست في الواقع إلا عبارة عن مجموع القرارات التي أتخذت بالصدفة وعلى هوى الظروف والأوضاع من قبل الفقهاء ثم سجلت في نصوص مقدسة على هيئة صياغات لغوية كأجمع أهل القبلة أو أجمع المسلمون (في الواقع أنها مقدسة من قبل الزمن)[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 26

(2) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 1995، ص 27

(3) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لند، ط 2، عام 1993، ص 79

لأن الإجمــاع الــذي هــو جوهر الأرثوذكسية دائما، من وجهة نظر النقد التاريخي عند أركون هو "ناتج عن صيرورة اجتماعية وثقافية، وعن جملة المناقشات والصراعات والتحضيرات التي أدت إلى انتقاء بعض العناصر وحذف بعضها الآخر تحــت ضغط الاكراهات الأيديولوجية والضغوط السياسية والأنظمة المعرفية التي لم تدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق وشامل"[1].

وهي نفس الفكرة يطرحها عزيز العظمة عندما يقول: "ما عضد الإجماع إلا عــضد سلطاني وما الإجماع إلا ممارسة سلطانية في ميدان المعرفة وإطلالة سلطانية على التاريخ"[2].

أمــا في العــصر الحديث فإن الأرثوذكسية ظلت مسيطرة منذ أن استقرت المــذاهب الفقهــية الأساسية وما عدا الفاصل الليبرالي الذي امتد من 1850 حتى 1950، وهو الفاصل الذي زعزع الأرثوذكسية حسب أركون، فإنها عادت لتظهر من جديد في العالم العربــي الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن العشرين تحت تــأثير عــدة أســباب يوجزها أركون في: الصراع ضد الاستعمار أو أيديولوجيا الكفــاح، وضغط إسرائيل، إستراتيجية الغرب للهيمنة، والتزايد السكاني وظهور الأنظمــة القــسرية القومــية، وديماغوجية التعريب، والقطيعة الجذرية مع التراث العقلاني الإنسي المنفتح.

2- السياج الدوغمائي La clôture dogmatique

في الحقــيقة لا يمكن الفصل بين الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية لان العقلية الدوغمائية هي جوهر الأرثوذكسية، فكل أرثوذكسية هي بالأساس دوغمائية.

أمــا المــصطلح "دوغمائية "DOGMATISME" يقابله في العربية العقائدية والوثوقــية ومــن ثمة فإن الدوغمائية هي العقائدية وهي من بين المصطلحات التي دخلــت العــربية وقــد قــام هاشم صالح بوضع مقدمة لكتاب أركون "الفكر الإســلامي - قراءة علمية - بعنوان: بين الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية حيث

---

(1) المرجع نفسه، ص 78

(2) عزيــز العظمــة، دنــيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 1996، ص 96

رجـــع إلى الباحث روكيش ميلتون" MILTON ROKEACH" لضبط خصائص العقلية الدوغمائية حيث انطلق من مفهوم الصرامة العقلية "La rigidité mentale" ليصل إلى تحديد الدوغمائية فالصرامة العقلية عنده: "هي عدم قدرة الشخص على تغـــيير جهـــازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلـــك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر"[1]. وهذا يعني أن الدُوغمائية ترتبط بالـــروح المغلقـــة بغـــض النظر عن المضامين سواء كانت إيديولوجية أو دينية أو طبقية... الخ وترتكز العقلية الدوغمائية على ثنائية ضدية حادة هي نظام من الإيمان والعقائـــد ونظـــام مـــن اللاإيمان واللاعقائد ويتحدد نظام الإيمان واللاإيمان بثلاثة محددات وخصائص هي:"

1. إنـــه عـــبارة عـــن تشكيلة معرفية مغلقة قليلا أو كثيرا ومشكلة من العقائد واللاعقائد (أو القناعات واللاقناعات) الخاصة بالواقع.
2. إنـــه يـــتمحور حـــول لعبة مركزية من القناعات، (أو الايمانات اليقينية ذات الخصوصية الخاصة والأهمية المطلقة).
3. إنه يولد سلسة من أشكال التسامح واللاتسامح تجاه الآخر"[2].

وتكـــون الدوغمائية أكثر قوة وصلابة كلما استطاعت أن تعمق الاختلاف والتـــناقض بـــين نظام الإيمان ونظام اللاإيمان أي كلما استطاعت أن تضع بينهما خطـــوطا قـــارة تفصلهما عن بعضهما البعض من خلال التنصيص على الخلافات والتناقـــضات الموجودة والتأكيد بكل يقين أنه لا مجال للخلط بينهما وإظهار كل نظـــام منـــسجم في بنيته واستبعاد كل ما من شأنه أن يبرز تناقضات في نظام من الإيمان ويذكر أركون أربعة أساليب لتحقيق هذا الفصل وهي:

1. التشديد التكتيكي على أهمية الخلافات الموجودة بين نظام الإيمان والعقائد/ونظام اللاايمان واللاعقائد.
2. التأكيد بإستمرار على عدم صحة المحاجة التي تخلط بينهما.
3. إنكار ثم احتقار الوقائع التي قد تظهر تناقض هذه العقائد والإيمانات.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 05

(2) المرجع نفسه، ص 06

4. المقـــدرة علـــى قبول تعايش التناقضات داخل نظام الإيمانات والعقائد بدون الإحساس بوجود أية مشكلة[1].

والبنية المعرفية الدوغمائية تكون صلبة وقوية إذا استطاعت أن تجذر الخلافات وتحفر الهوة العميقة بين نظام الإيمان واللاإيمان وهناك ثلاثة طرق لتحقيق ذلك هي:

1. الرفض المستمر والدائم لكل محاولة توفيق أو مصالحة بين النظامين المذكورين.
2. اليقين الدائم والمتزايد بأننا وحدنا نمتلك المعرفة الحقيقية.
3. اليقين المرافق بخطأ نظام اللاإيمانات أو اللاعقائد المذكور[2]

كمـــا أن البنية الدوغمائية أو العقلية الدوغمائية عنده لا تميّز بين العقائد التي ترفـــضها وتعتبرها خاطئة، كما أن العقلية الدوغمائية تلجأ دائما إلى تأويل ما هو مناقض لأسسها حتى يبدو مطابقا لمبادئها الأساسية، فتعقلن غير العقلاني.

ويـــضيف أركـــون إلى هـــذه الخـــصائص خاصية أخرى مفادها أن العقلية الدوغمائـــية تكون صلبة أكثر "كلما كان منظورها الزمني موجها بشدة نحو نقطة بـــؤرية: أي أن الحاضـــر محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي(مفهوم العصر الذهبـــي) أو المستقبل (اليوطوبيا= لحظة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية)[3].

ويظهر توظيف محمد أركون للدوغمائية في كتاباته بشكل واضح فهو عندما يحدد مفهوم الدين يعود إل توظيف هذا المفهوم فيقول: "في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد واللااعتقاد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتنفي ما عداها. والأنظمة الدينية تشتغل أو تمـــارس فعلها على هيئة الحقائق التي لا يمكن تجاوزها، كما وتقدم نفسها على هيـــئة نواميس معيارية للسلوك ورؤية محددة للوقائع، وأجوبة عملية لحل المشاكل الـــتي تعرض في الحياة. وكل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجـــباري لأنهـــا مصاغة ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة."[4] كما نجده يستعمل تقـــريبا نفـــس التعريف الذي أورده روكيش ميلتون عندما يحدد الدوغمائية بأنها:

---

(1) المرجع نفسه، ص 06
(2) المرجع نفسه، ص 06
(3) المرجع نفسه، ص 07
(4) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 17

"تنظـــيم معرفي مغلق قليلا أو كثيرا من الاعتقادات واللاعتقادات المتعلقة بالوقائع، إنهـــا متمركـــزة حـــول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق، وهي تولد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخص الآخر"[1].

ويعـــتقد أركـــون أن الدوغمائـــية بهذا المعنى ما زالت تحول دون فتح الأضابير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربـــي الإسلامي لأنها تشكل بمبادئها ومسلماتها القطعية حاجزا يحجب رؤية الأشياء كما وقعت فعلا وهذا الحاجز هو الذي يسميه "السياج الدوغمائي" clôture dogmatique" ويحدده بأنه "محمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمـــنأى عـــن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها إستراتيجية الرفض. وهي تستخدم ترســـانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيّشه وتعبئته إذا لزم الأمر"[2] السياج الدوغمائي بهذا المعنى هو تلك المساحة مـــن القـــناعات واليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منها. والتي ترتبط بأرثوذكسية دينـــية ومذهبية وإيديولوجية معينة. وتشكل معارضة صريحة لكل محاولة للاستكشاف والتحـــري وإعمال الروح النقدية، ويرى محمد أركون أن المجتمعات العربية والإسلامية راحـــت تنكفئ على ذاتها داخل السياج الدوغمائي المغلق وقد ازداد هذا السياج قوة وتوسعا لعدة أسباب حيث يحددها أركون في: الله، السلطة السياسية، الجنس، وفي هذا يقـــول: "إن تقـــوية الـــسياج الدوغمائي المغلق وازدياد توسعه وانتشاره في المجتمعات الإســـلامية المعاصـــرة لا يمكن تفسيره إلا من خلال بقاء وصمود ثلاث قوى مشكلة لـــنظام العمـــل التاريخـــي لهـــذه المجتمعات بالذات. قصدت: الله، السلطة السياسية، والجـــنس"[3] و هذه القضايا الثلاث: الله، السلطة، الجنس، قد تم تحديدها بشكل مقدس في الوحـــي ووحدهم العلماء من رجال الدين يستطيعون تقديم معرفة بكل قضية. أما فـــيما يخص السلطة "انتهى العلماء من رجال الدين إلى تكرار مبدأين يغلبان دولة الأمر الواقع على دولة الحق والقانون وهما:

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 125
(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 67
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 08

1. إن طاعـــة المخلـــوق الـــتي تؤدي إلى معصية الخالق مرفوضة أو بحسب التعبير الإسلامي الكلاسيكي: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق".
2. طاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة. لقد أتاحا هذان المبدآن المتناقضان لـــرجال الدين العلماء، أن يحافظوا من جهة على فكرة الوجود المثالي لسيادة عليا، أو مشروعية عليا ممارسة كليا داخل المنظور الذي أراده الله. كما وأتاحا لهـــم مـــن جهة أخرى، أن يحافظوا على النظام السياسي القائم حتى ولو كان جائـــرا من أجل تجنب وقوع الشر المطلق: "أي الفتنة أو الحرب الأهلية داخل الأمة"[1].

وهكـــذا فـــإن السلطة السياسة تجد مبررها في الدين ويصبح الخضوع للبشر يـــستمد مشروعيته من الخضوع لله. أما بالنسبة للجنس فإن "ضبط الجنس والحياة الجنـــسية عن طريق المحرمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقائها فيها، ثم الامتيازات والسلطات الموكلة للرجل من قبل القانون الديني، كـــل ذلـــك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلق وإعادة إنتاجه عن طريق الطاعة المباشـــرة الـــتي يقدمها الابن للأب، أو البنت للأخ أو للأب، أو المرأة للزوج، أو الـــصغير للكـــبير... الخ. وأما خارج العائلة فنجد أن المؤمن يخضع للعالم (رجال الدين، المريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية) وكلهم يخضعون للأمير"[2] وهكذا بالنـــسبة لأركـــون فإن المجتمع يتألف من المهيمنين والمهيمن عليهم وتلك الهيمنة تـــستمد عن طريق استبطان الرعية للنواميس المقدسة بواسطة القانون الديني الذي تبلور من قبل العلماء.

والمهم بالنسبة لمحمد أركون ليس الكشف عن الشروط التي تتحكم في إنتاج الـــسياج الدوغمائي المغلق وتعيد إنتاجه بشكل مستمر ولكن كيف يمكن الخروج منه ووضع استراتجيات لعمل تاريخي جديد. وبصدد البحث في إمكانية الخروج من هذا السياج يعود: أركون إلى اللحظة الأوروبية المسيحية التي استطاعت أن تفكك الـــسياج الدوغمائـــي عن طريق العلمنة التدريجية للمجتمع وصعود الحداثة العقلية والثقافـــية، وذلك نتيجة للدور الرائد الذي لعبته البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية،

(1) المرجع نفسه، ص 09
(2) المرجع نفسه، ص 09

ولكن بالنسبة للعالم العربـــي والإسلامي فإنه لا توجد لحد الآن الطبقة الاجتماعية القـــادرة على لعب الدور التاريخي المشابه للدور الذي لعبته البورجوازية في الغرب كمـــا أن طـــبقة المثقفين الليبراليين لم تستطع أن تفتح ثغرة في السياج الدوغمائي المغلـــق عـــن طـــريق فـــرض بديل جديد جوهره ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاســـتخدام من قبل القوى الحية والفعالة في المجتمع لأن" هؤلاء المثقفين كانوا من الناحـــية السوسيولوجية قليلي العدد جدا، وذلك بالقياس إلى حجم المهمة التاريخية المطلـــوبة مـــنهم فمـــا كان بإمكاهم أن يرتكزوا على قاعدة اجتماعية أو فئات اجتماعـــية واســـعة بما فيه الكفاية ونافدة بما فيه الكفاية"[1] والذي حصل في نظر أركـــون هو اختلال التوازن بين النخب الاجتماعية المتقبلة للحداثة الثقافية والمؤمنة بعلمـــنة المجتمع وبين الجماهير المتعلقة بعاداها وتقاليدها. وهذا الأمر جعل الأركان الثلاثة للسياج الدوغمائي المغلق (الله، الدولة، والجنس) بعيدة عن كل بحث نقدي وفلسفي.

يضاف إلى ذلك أن كل الأيديولوجيات التي سادت في الفكر العربـــي الحديث كانـــت أيديولوجيات دوغمائية بامتياز كالماركسية والقومية والسلفية، لأها تفرض علـــى الناس رؤية واحدة أي "الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحا واحـــدا ووحيدا. والدوغمائية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبـــواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من إثنين: إما مفتاح بوليسي وإما مفـــتاح لـــصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل "اللـــصوصي": كنا إما نستنطقه بالقوة، قوة القوالب الجاهزة ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفا، وإما نقتطع منه على عجل ما يروى ظمأنا"[2].

ولكـــن يظـــل أركون يراهن على التأويل والأنسنة والتفكيك لتجاوز العقلية الدوغمائـــية أو الوثوقية لأها غير عقلانية، تعوض على هشاشتها عن طريق صرامة الـــضبط الاجتماعـــي والنفسي الذي يتحكم بعقائد الجماعة فتبدو كأها مقولات صحيحة وحقائق مطلقة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 13

(2) محمـــد عابـــد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992، ص 48

3- هيمنة المفكر فيه:

يميز أركون وهو بصدد دراسة الفكر الإسلامي بين أربعة أنواع من الخطابات الإسـلامية المتنافسة حول تمثيل الإسلام، وكل خطاب يدعي تمثيل الإسلام تمثيلا أحسن.

وهذه الخطابات هي:

- الخطاب الإسلامي المعاصر.
- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي.
- الخطاب الاستشراقي.
- وخطاب علوم الإنسان والمجتمع.

أمـا الخطـاب الإسلامي المعاصر فهو خطاب الإسلام السياسي أو خطاب الحـركات الإسـلامية الـسياسية، وهو خطاب يعتمد التجيش السياسي ويحظى بانتـشار اجتماعي واسع "وينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات"[1].

أما الخطاب الإسلامي الكلاسيكي فهو يهتم بتاريخ التراث أي بمراحل تشكله في المجموعات النصية الصحيحة.

والخطـاب الـثالث هـو الخطاب الاستشراقي الذي يهتم بالنقد الفيللوجي والتاريخي لمرحلة التشكيل والتأسيس.

أمـا الخطـاب الذي يتبناه محمد أركون من كل هذه الخطابات هو الخطاب الـذي تـستخدمه علوم الإنسان والمجتمع وهو "الذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابـات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائـرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه. وهذا ما يجعل ممكنا بالتالي القيام بإستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام"[2].

وهذا يعني أن هناك مساحة كبيرة من اللامفكر فيه (L'impensé) والمستحيل التفكير فيه بلغة أركون وهي المساحة التي يجب الشروع في تفكيكها. لأن الخطاب

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 17

(2) المرجع نفسه، ص 18

الإسلامي الكلاسيكي والخطاب الإسلامي المعاصر يحمل حجما كبيرا من اللامفكر فيه. هذا اللامفكر فيه الذي يتعاظم باستمرار وذلك من شأنه أن ينسف كل مشروع لأنسنة التراث لأن من صفات الموقف الإنساني أو الأنسنة "الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية - وتلك - صفة من الصفات الأساسية التأسيسية للموقف الإنساني، وكانت هذه التعددية سائدة مقبولة، معترف بمنافعها في فجر الإسلام وضحاه"(1).

أما الهدف من بلورة محمد أركون لهذه المصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه) فيتمثل في رأيه "في إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والأيديولوجية للتوترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية... وإيجاد حركية للفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التي كانت قد أقصيت والطابوهات (أو المحرمات) التي أقامها والحدود التي رسمها والآفاق التي توقف عن التطلع إليها، وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرض تدريجيا بصفة أنه الحقيقة الوحيدة"(2).

ولهذا في نظر أركون فإن كل تحرير للفكر الإسلامي يبقى مشروعا صعبا ومستحيلا إذا لم تتم فتح إضبارة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه على مصراعيها وإعادة قراءة الفكر الإسلامي بناء على نتائج هذا الفتح. وذلك لن يتحقق إلا من خلال العلوم الإنسانية الحديثة من مثل النقد الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي لأنهما لا يساعدان فقط "ربط المنهج الوصفي بالمنهج البنيوي بصورة نشطة، وإنما إظهار في إطار آفاق سوسيولوجية وانتربولوجية، مضامين لم تكشف بعد للحقيقة التاريخية.. العقل واللاعقل، التخيل والمخيال، الحساسية، الطبيعي وما فوق الطبيعي الدنيوي والمقدس..."(3).

لأن دراسة التراث والتفكير فيه "يعني أن نخترق وننتهك "Trangresser" المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم. وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (L'impensable) كل الأسئلة التي كانت قد

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية ص 14
(2) MOHAMMED ARKOUN, lectures du Coran, maison neuve et LAROSE, Paris 1982, p 13
(3) Ibid, p 14

طـــرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سكرت وأغلق عليها بالرتاج منذ أن انتصرت الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية"[1].

وهـــذا العمل وحده هو الذي يمكننا تأويل التراث تأويلا إيجابيا عن طريق الـــنقد البناء، مما يجعله يستطيع أن يؤدي أدوارا ووظائف داخل سياق اجتماعي وتاريخـــي جديد، وبالنسبة لأركون لا يجب أن نقلق على التراث لأنه مهما كان الـــنقد الذي يقدم له عنيفا وجذريا إلا أنه يستمر في الوجود، فالتراث هو أصل الـــوحدة وأصـــل الوجود ولذلك شكل في الماضي الحساسية الجماعية والذاكرة الجماعية.

أمـــا مفهـــوم اللامفكر فيه ومفهوم المستحيل التفكير فيه فيحددهما أركون بالعـــودة إلى ما يسميه التحقيق السلبـــي Une enquête négative، وهو المفهوم الـــذي استـــوحاه علـــى ما يبدو من أركيولوجيا ميشال فوكو التي اهتمت كثيرا بالوثيقة المهملة المهمشة.

ومـــن فلـــسفة الهوامش التي تضمنتها تفكيكية جاك دريدا J. DERRIDA، "لأن كـــلا من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه يمثل المهمش بالنسبة إلى المفكر فـــيه لأن هذا الأخير هو عينه الخطاب الرسمي السلطوي بمختلف تجلياته السياسية والدينية والأخلاقية والاجتماعية وغيرها"[2].

ولـــذلك يمكـــن القول بأن الدراسة العلمية للفكر الإسلامي التي تركز على الأنظمـــة المعـــرفية التي حكمت هذا الفكر لا يمكنها إلا أن تقرأ اللامفكر فيه في المفكـــر فـــيه. لأن هـــذا الآخير يتأسس ويفرض مشروعيته من خلال قدرته على حـــذف وإلغـــاء الأجزاء الكبيرة من اللامفكر فيه. بمعنى آخر أنه يجب بيان تحول حـــدود التماس بين الوعي واللاوعي، بين العقلي واللاعقلي، وبين الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه.

"إن المفكر فيه "Le pensable" لأمة لغوية (لسانية) ما في فترة زمنية معينة ما. هو ما يمكن التفكير فيه وشرحه بمساعدة الجهاز العقلي الموجود في تلك الفترة"[3].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 31

(2) MOHAMMED ARKOUN, Lectures du Coran, OP.Cit, p 13

(3) Ibid, p 14

ومعنى ذلك أن نظام الفكر السائد في عصر ما هو الذي يحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه، وذلك بما يتناسب والبنية العقلية المتوفرة.

وتعريف المفكر فيه يستدعي اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، حيث يقول أركون: "إن هذا التعريف يعين بسرعة ما هو مستحيل التفكير فيه، ومستحيل شرحه في الفترة نفسها وفي الفضاء الاجتماعي والثقافي نفسه، وذلك إما بسبب حدود النظام المعرفي وأنماط العقلانية الخاصة بالنظام السوسيوثقا في الموجود. وإما بسبب أن الذات الناطقة (أو الكاتب) قد استبطنت على هيئة رقابة ذاتية الاكراهات التي تجسدها الإيديولوجية المسيطرة (و في هذه الحالة نجد أن الكتاب "المنحرفين" أو "المخربين" لهم القدرة على المخاطرة بأنفسهم حتى يبرزوا المستحيل التفكير فيه باختراقهم النظام السوسيوثقافي المبالغ في تقييمه والمحمي بغيرة شديدة من قبل الجماعة"(1).

والسبب الثالث الذي يذكره أركون بخصوص عدم ظهور موضوعات اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه و"بسبب" أن توتر الفكر يبلغ مداه عندما يصل إلى منطقة ما يصبح فيها مستعصيا على الوصف والتحديد، ومنطقة الكثافة التي لا يمكن فهمها للكائن (كما هو الحال في الخطاب الشعري، والخطاب النبوي اللذان يقودان نحو هذه المنطقة"(2).

وبالتالي فإن هنالك ثلاثة أسباب تجعل شيئا ما لا يمكن التفكير فيه في فترة ما أما السبب الأول فهو أن النظام المعرفي السائد أو العقلانية المسيطرة والسائدة في المجتمع لم تصل بعد في تطورها إلى تفكير هذا الشيء أو ذاك.

أما السبب الثاني فهو ما يمكن أن نسميه "بالضبط الذاتي" الذي بسبب الاكراهات الخارجية سواء كانت سياسية أو إيديولوجية أو دينية، تصبح الذات تستبطن في تفكيرها حدودا لا تتجاوزها.

أما السبب الثالث فهو بلوغ الفكر درجة من التوتر والإبداعية مما لا يسمح بوصفه كما هو الحال عند الشعراء والمتصوفة والمبدعين بشكل عام.

ويذكر أركون أمثلة عن الموضوعات التي رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه وساحة اللامفكر فيه، ومنها "مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ

---

(1) Ibid, p 14

(2) Ibid, p 14

مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحـــي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة عن القرآن، ثم مسألة القرآن مخلـــوق هو أم معاد خلقه (أي غير مخلوق)، ثم مسألة الانتقال من الرمزانية الدينية إلى ســـلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري ثم حقوق المرأة"[1].

فهذه القضايا وغيرها لم تدرس بالنسبة لأركون لا في الفكر الإسلامي القديم ولا في الفكـــر الإسلامي المعاصر، بالرغم من أهميتها الكبرى وبالرغم من تاريخيتها والضرورة الملحة لبحثها وهي القضايا التي تشغل العقل الذي يسميه أركون العقل الاســـتطلاعي أو المنبـــثق، لأن هذا العقل يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظـــرة ويلـــح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة، ثم يقر بحدود هذه المرحلة في الناحية المعرفية"[2].

والمـــستحيل التفكير فيه لا يرتبط فقط بالتجربة الإسلامية، وإنما نجده في كل الخطابـــات الاجتماعية قبل الإسلام وبعده، ومن الأمثلة التي يقدمها محمد أركون مـــثال الوحدانـــية في خطاب الثقافي والاجتماعي العربـــي السابق على الإسلام، حـــيث يقـــول: "إن كـــل ما يتعلق بالوحدانية (الإيمان بالله الواحد) كان لا يزال مـــستحيلا الـــتفكير فيه Impensable وهذا ما يفسر لنا من جهة الصفة المخربة للخطـــاب القـــرآني مـــن وجهـــة نظر الجاهلية، ومن جهة أخرى المناخ الجدلي والاحـــتجاج الجذري ضد الصحة الإلهية للرسالة التي أتى بها محمد الذي كان يعتبر آنذاك من قبل أبطال الصراع بصفته مهدم عقائد الآباء والأسلاف"[3].

والأمـــر لا يـــتعلق فقـــط بالمستحيل التفكير فيه، وإنما يتعلق بالمفكر فيه لأن الهـــدف النهائي للصراع الذي دار خلال عشرين عاما لم يكن "مجرد استبدال قوة اجتماعـــية سياسية بأخرى ضمن إطار من المؤسسات ومن النظام المعرفي المقدس، وإنمـــا راح التدمير والقلب يصيب بالدرجة الأولى وبشكل أساسي الممكن التفكير فيه الخاص بمجتمع وبزمن احتقر كل رأسماله الرمزي لمصلحة ممكن التفكير فيه من

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 17
(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 255

نـــوع آخـــر، ولمصلحة نظام من العمل التاريخي غير معروف في اللغة العربية حتى ذلك الوقت (التوحيد، الإسلام)"[1].

وهكذا بالنسبة لأركون تشكل عملية تفكير اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، بإعادة طرح الأسئلة المتعلقة بهما، وبيان المساحة الواسعة التي يحتلانها في التراث العربـــي الإسلامي، شرط لأنسنة التراث وعقلنته.

ولكـــن ما نلاحظه في الخطاب الأركوني أنه يتخفى تحت عباءة البحث عن اللامفكـــر فـــيه داخـــل التراث في الوقت الذي يمارس فيه نوعا من الانتهاك لكل عناصره الإيجابية في مقابل إحياء وإعادة بعث العناصر السلبية التي لفظها التاريخ.

4- التضامن بين الدولة والكتابة:

من بين أهم خصائص الأنسنة إلى جانب عقلنة الظواهر وفسح المجال للتأويل العلمـــي لهـــا، وروح الانفتاح يذكر أركون خاصية الاعتراف بالتعددية المذهبية واللغوية والثقافية، فالتعدد والاختلاف صفة جوهرية في المذهب الإنساني.

ولذلك فإن ما يهدد الأنسنة في الثقافة العربية هو "التضامن الإيديولوجي بين الدولـــة، والدين "المستقيم" أو الأرثوذكسي، وطبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس على حد تعبير ماكس فيبر. وبقدر ما يسود هذا التضامن الإيديولوجـــي ويقـــوى بقـــدر ما تضمحل النـــزعة الإنسانية ويتهمش الموقف الفلـــسفي، وتغـــيب الثقافة النقدية أو تنعدم، وهي بحاجة إلى حرية الفكر والتعبير والنشر وإنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدني"[2].

إن التـــضامن الإيديولوجـــي بين هذه العناصر يقمع الروح الإنسانية ويجعلها تتـــراجع وتمـــوت، فتسيطر عقلية التحريم والتقديس وتغيب روح النقد والانفتاح والاختلاف، مما يكرس أجواء الأرثوذكسية الدينية الممزوجة بالأرثوذكسية الثقافية الـــرسمية. وهذا ما توقف عنده أركون في دراسته لتراجع نـــزعة الأنسنة في العصر الكلاســـيكي العربـــي، وخاض معاركه الفكرية الأولى من أجل الأنسنة الحية منذ اندلاع حرب التحرير الجزائرية.

---

(1) المرجع نفسه، ص 255

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 16

وانتصارا منه للأنسنة رفض إيديولوجيا الكفاح ولذلك لم يكن متحمسا للثورة الجزائرية، فإذا كانت إيديولوجيا الكفاح حركة تاريخية مشروعة لأنها جاءت كرد فعل طبيعي على الهيمنة الكولونيالية في القرن التاسع عشر، ولكنها إيديولوجيا مضادة لازدهار النزعة الإنسانية المنفتحة على الثقافة الأخرى، فالايديولوجيا النضالية تصادم الاستقلالية الفكرية والروح النقدية، فالايديولوجيا هي مجموعة التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي، أي الخارجة عن كل تساؤل أو شك وهدفها دائما هو تجيش المتخيل الجماعي للتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير سواء الخلاص في الدار الآخرة بالنسبة للأديان أو الخلاص في هذه الحياة الدنيا بالنسبة للأيديولوجيات المختلفة كالشيوعية والاشتراكية والعلمانية... الخ.

ولعل هذا الرفض لايديولوجيا الكفاح هو الذي جعل موقف أركون من الثورة الجزائرية موقفا سلبيا بالمعايير الوطنية والقومية، وأوقعه في الاضطراب وفقدانه لرؤية واضحة ومنسجمة.

فنجده مرة يقدم نفسه على أنه وسيط بين ثقافتين بإعتباره الأنسنة هي التعددية الثقافية فيقول: "في أثناء الحرب الجزائرية للتحرير كنت قد اتخذت موقفا صعبا يدعى بموقف الوسيط الثقافي بين ذاكرتين، أو بين شعبين عاشا مع بعضهما البعض مدة مائة وخمسة وعشرين عاما دون أن يستطيعا تشكيل هياكل تواصلية أو مؤسسات هدفها القيام بعمل مشترك ومتضامن في ذلك الوقت كانت فرنسا تواجه المشكلة التي تواجهها اليوم، إذ تجد نفسها في مواجهة أقلية إسلامية كبيرة، وكنت أعتقد ولا أزال أعتقد الآن أن الحل الوحيد الممكن هو التفاعل النقدي بين الثقافتين الفرنسية والجزائرية.[1]

ونلاحظ أن هذا الموقف لأركون أبعد ما يكون عن روح الثورة التي جاءت أصلا لكي تحقق التجاوز الضروري والتحول من التاريخ المؤسس على علاقات الهيمنة إلى التاريخ المؤسس على علاقات تضمن المصالح المتبادلة أي أنه موقف يسكت عن الجانب الاستعماري العنيف واللاإنساني لفرنسا في الجزائر.

كما أن أركون يصف الثورة الجزائرية بأنها الحرب الأهلية الأولى في الجزائر، وهي الحرب التي سميت رسميا حرب التحرير الوطنية، حيث يقول: "كنت في

---

(1) المرجع نفسه، ص 307

الخمـــسينات طالـــبا شابا في الجزائر ثم في باريس وقد عشت حرب التحرير. وأنا أفكر فيها، وكأنها حرب أهلية تجري بين سكان خاضعين كما في كل الأمكنة وفي كل الأزمنة لمثلث القوى التي لم يستطع الإنسان المناضل من أجل تحرره أن يسيطر عليها أبدا قصدت قوى العنف، التقديس والحقيقة"[1].

وما يستوقفنا في هذا الخطاب أن أركون ينظر إلى الثورة ليس على أنها انتفاضة شـــعبية مـــن المستعمر ضد المستعمر وإنما هي حرب أهلية بما تحمله هذه الكلمة من دلالات سياســـية وأخلاقية، ويجد في ما عصف بالجزائر في عقد التسعينات من القرن الماضي دليل على صحة موقفه، ويسمى تلك الأحداث بالحرب الأهلية الثانية.

كمـــا نجـــد أن أركـــون يقدم نفسه في نص آخر على أنه من دعاة التحرير الفكـــري فعندما يقارن بينه وبين معظم الشباب الجزائري الذي التحق بالثورة من أجل الحصول على الاستقلال يقول: "أما أنا فقد اخترت عن سابق قصد وتصميم الطريق الفكري للتحرير، ولكن تمردي الفكري كان هو ذاته تمرد المناضل السياسي فقـــد تختلف الوسائل والمنهجيات أما النتيجة المرجوة فهي واحدة: إنها التحرير في الحالة الأولى كان الهدف هو التحرير السياسي للوطن، وفي الحالة الثانية (حالتي أنا) كان التحرير الفكري والعقلي للجزائريين ولعموم المسلمين والعرب، وكما تلاحظ فإن المعركة الثانية لا تقل ضراوة عن الأولى، بل هي أشد تعقيدا وأطول من حيث الزمن"[2].

ويبرر أركون موقفه هذا كونه يحافظ على الاستقلالية الفكرية، وعلى العلاقة الـــنقدية مـــع كل موضوع يتطرق له، ولذلك فإنه يطبق المنهج النقدي حتى على مـــضامين الإيمان الأكثر قداسة وعلى الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعه، وهذا ما فعله أثناء حرب التحرير الوطنية في الجزائر.

فالأنسنة تفترض إعمال الفكر النقدي في القضايا بما في ذلك القضايا المقدسة، ولـــذلك فإن أركون يعطي الأولوية لنقد العقل، العقل الذي يناضل من أجل إقامة التمفصل العادل والدائم بين أولوية حقوق الروح وبين الأولويات الأيديولوجية التي تفرضها الضرورات التاريخية.

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 182

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 265

ولكـــن هـــذا كله لا يعفينا من القول أن أركون عندما يصف الثورة بأنها أيديولوجـــيا للكفـــاح، أي أنهـــا نتاج لقوى اجتماعية فاعلة وهذا ما يطعن في شـــعبيتها وجماهيريتها، ويشوه روحها الخلاقة المبدعة كحركة وطنية شعبية تدل على التناقض الصارخ بين الجزائريين والفرنسيين، وعندما يصفها بأنها حرب أهلية بسبب تعاطفه مع الأجناس المختلفة في الجزائر قبل الثورة، وذلك يعود إلى تجربة المـــثاقفة المـــزدوجة التي عاشها عندما خرج من منطقة القبائل والتحق بالمدرسة الـــثانوية في وهـــران حيث اكتشف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية واكتشف المجـــتمع الفرنسي المستعمر وحصل له التقارب النسبـــي مع اليهود الذين درس معهم.

وكـــل ذلك يجد تبريره النظري المعلن عنه في كون إيديولوجيا الكفاح بما أنها لا تسمح بحقوق الروح في النقد والتحليل. وبما أنها أيضا تغلف نفسها بمثلث العنف والـــتقديس والحقيقة خاصة عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن العقائد وتحرير الأوطان فإنهـــا - أي إيديولوجيا الكفاح - تصادم الأنسنة وإلى جانب إيديولوجيا الكفاح، يـــتكلم أركـــون عن الدولة الوطنية كعائق يكبح الأنسنة لأن الدولة الوطنية غداة الاســـتقلال أسست مشروعها على تصور معين للوحدة الوطنية والثقافية والدينية واللغوية، وهو التصور الذي ساد القوميات الأوروبية الحديثة التي تشكلت في القرن التاسع عشر، أي أنها استعارت النموذج القومي المركزي الغربـــي دون أن تتساءل عن مشروعية هذه الاستعارة وعن شروط تحيينها وتبيئتها، ودون أن تتساءل كيف أن أمـــة حديثة كفرنسا قد ابتدأت تعمل من أجل وحدتها الوطنية منذ الملك: هيغ كابــــــي أي مـــنذ ألـــف ســـنة! بالضبط لم تتساءل أنظمتنا السياسية وأحزابنا الإيديولوجـــية عن الكيفية التي تشكلت بها تاريخيا الأمة الفرنسية الحالية ولا كيف مهد لها.

"فهذه الدول التي تشكلت بعد الاستقلال على هيئة "الدولة، الوطن، الحزب الواحد" فرضت خطا واحداً في التفكير وحذفت ما عداه كل ما عداه أصبح مرميا في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه أقول ذلك ونحن نعلم بأي دوغمائية وبأي ضمانة علمية راح خطاب "التحرير الوطني" ثم "خطاب" البناء الوطني" الذي تلاه مباشرة يعارضان الخطاب الكولونيالي في إنكاره لوجود أمة ليبية أو تونسية أو

جزائرية أو مغربية أو موريتانية، فقد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هي عربية وإسلامية بشكل محض أو مطلق، ولا توجد فيها أي عناصر أخرى"[1].

أي أن الدولـــة الوطنية بعد الاستقلال قامت بتأميم ودولنة كل شيء، الدين واللغـــة، والـــتاريخ، ودشنت بذلك سياسة مغامرة قسرية واعتقدت أن بإمكانها تـــشكيل أمة مركزية، غير عابئة بمفردات التاريخ الحقيقي للجزائر، وأهملت بذلك الـــتعددية الثقافـــية واللغوية والاقتصادية لمجتمع جزائري تعددي ديناميكي حيث ركزت فقط على الإسلام واللغة والثقافة العربيتين.

وذلك على نمط النموذج اليعقوبـــي الفرنسي، وهو الذي وحد كل الجهات الفرنـــسية المخـــتلفة في لغاتها ولهجاتها حول العاصمة باريس، وقضى على لغات الأقالـــيم البعـــيدة لصالح لغة وطنية واحدة هي اللغة الفرنسية حيث تم تهميش لغة البريتاني، والباسكيين ومنطقة كورسيكا، وذلك لتحقيق الوحدة المركزية.

كمـــا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة التفكير بالظاهرة الدينية في الجزائر لأن الإســـلام في الجزائـــر حسبه هو ذو أنماط حضور وتواجد خاضعة بشكل خاص لحقائق ثقافية مرتبطة بفئات اجتماعية كانت معزولة عن بعضها البعض أثناء الفترة الاستعمارية ثم أثناء الماضي البعيد أيضا.

فالواقـــع أن المجتمع الجزائري ككل مجتمعات إفريقيا الشمالية هو مجتمع قبلي مجـــزأ إلى قـــبائل وعشائر، أي أن تاريخ الفضاء المغاربـــي مهيمن عليه من قبل ما يدعوه أركون بجدلية القوى المركزية والقوى الهامشية أو الأطراف.

وقد حافظت الفترة الاستعمارية على هذه الجزر الاجتماعية والثقافية الصغيرة والمنعـــزلة عن بعضها البعض، إلى درجة أن الإسلام في الجزائر لم يكن يمتلك فيها نفـــس الـــتواجد الـــو احدي والعقائدي والإيديولوجي الذي سوف يتخذه غداة الاستقلال، بسبب انبثاق الدولة القوية ذات الإرادة القسرية والمركزية للسلطة.

فـــنجد أن السلطة المركزية الجديدة أكدت على الانتماء الحماسي والمبالغ فيه للعالم العربـــي، وعلى الانتماء للايديولوجيا الإسلامية، وهذا السلوك هو رد فعل علـــى الفتـــرة الاستعمارية، وليس تحملا لمسؤولية الواقع الجزائري، وهذا ما أوجد فجـــوة بين التصور القسري للدولة والمجتمع الجزائري بعد الاستقلال، وبين التطور

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 36

الطبيعـــي لمجـــتمع يستخدم كل قواه وإمكانياته الداخلية وأصواته العديدة من أجل صنع تاريخه الخاص.

يـــضاف إلى ذلك أن الدولة الوطنية قامت بتقليص اللغة والثقافة البربرية إلى مجـــرد بقايـــا هامشية و لم تعترف بالخصوبة الفكرية والثقافية للتعددية اللغوية، مع الآخذ بعين الاعتبار أن هذه التعددية لن تؤثر إطلاقا على الوحدة الوطنية، ويضرب علـــى ذلـــك أمـــثلة عن دول وطنية تتميز بالتعددية اللغوية كسويسرا، وبلجيكا وفنلندا... الخ لأن أركون لا يفضل النموذج اليعقوبـــي الفرنسي الشديد المركزية، بـــل يفـــضل النموذج الفيدرالي الذي يحافظ على الوحدة القومية في الوقت الذي يعطي فيه للأقاليم والجهات بعض استقلاليتها اللغوية والثقافية والاقتصادية.

وواضـــح أن أركـــون يدعـــو إلى التمكين للنظام الفيدرالي في الجزائر كحل سياســـي للمشاكل والإنسدادات التي يعرفها المجتمع الجزائري، وهي المشاكل التي تعمـــق الفجوة بين الدولة المركزية والمجتمع، لأن الاعتراف بالتعددية والتنوع ليس مـــضادا لعاطفة التضامن والوحدة، وإنما هو مقوم لها ضمن مقياس أنه يجعلها أكثر واقعية وأكثر إنسانية، وهذا المطلب في الحقيقة ليس مطلب محمد أركون فقط وإنما مطلـــب ارتـــبط بمـــنطقة القبائل في الجزائر منذ الاستقلال، وهذا تماما ما يرفضه الخطـــاب الإيديولوجـــي الرسمـــي في الجزائر. كما أن الاعتراف بالتعددية اللغوية والثقافـــية يشكل إضاءة للفضاء المغاربـــي في أحد أبعاده التاريخية والانتربولوجية وهو البعد البربري، ويقترح أركون لذلك مفهوم العالم العربـــي البربري، ويعطي مثال الميزابيين الذين يمثلون تبني بربري لتجربة المدينة، والأمر لا يتعلق بالجزائر فقط وإنمـــا بـــشمال إفريقيا فالهوية المغربية تتشكل أساسا من القطاع الثقافي البربري، وعـــندما يـــستعمل أركون كلمة الثقافي فهو يعني بها الإتنولوجي، أي أحد الثقافة بمعـــنى المطـــبخ والثياب والأثاث والمعتقدات فهناك أصل ثقافي مغربـــي يمتد من بـــنغازي علـــى الحدود المصرية الليبية إلى الأطلسي وتشكل كل هذه المنطقة المجال البربـــري. كمـــا يدعو أركون أيضا إلى ضرورة التفكير بالظاهرة الدينية في الدول المغاربية وضرورة فتح النقاش حول قضايا وموضوعات أساسية منها:

1. "الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية وليس كل التجليات، فهناك أديان أخرى غير الإسلام كالمسيحية، والبوذية، واليهودية...

2. ينبغـــي تحليل طبيعة الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها. وينبغي تأويلها ضمن إطـــار التحريات الميدانية من تاريخية وسوسيولوجية وانتربولوجية"[1]. وفي هذا السياق يدعو إلى ضرورة تحديد مكانة ما يسميه "الإسلام المغاربـــي" بالقياس إلى الإســـلام الكلاسيكي التعددي، وبالقياس أيضا إلى الظاهرة الدينية بشكل عام، أي بالقياس إلى الظاهرة الدينية في العالم.

كما "ينبغي التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحية إعادة استخدام الإسلام في الوظائـــف السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقا من الدولة الحديثة. كما ينبغي التفكير في الشروط الفلسفية للإمكانية مثل هذا الاستخدام"[2]، وهكذا ننتهـــي إلى أن أركون يعيب على الدولة الوطنية مركزيتها، ولذلك ينتقد النموذج اليعقوبـــــي الفرنسي ويفضل بدله النموذج الفيدرالي، لأن الدولة الفيدرالية تفتح المجال أمام ثقافته الأصلية وهي الثقافة البربرية التي لم يكن يعرف غيرها في طفولته، وهذا تماما ما يقصده أركون بمشروعية التضامن التاريخي مع مجتمعه.

كمـــا أنه في تفكيره يكرس بعض الأطروحات الاستشراقية بالأساس، ومنها مـــثلا أن الدولـــة بـــالمعنى الحـــديث لا يمكن أن تقوم في مجتمع قبلي مثل المجتمع الجزائري، وهي الأطروحات التي سعى الخطاب الإيديولوجي الرسمي إلى تفنيدها، والتأكـــيد على وجود استمرارية سياسية وثقافية لا تعود فقط إلى ما بعد الموحدين وإنما تعود إلى النوميديين، أي أن الخطاب الرسمي لا يعترف بوجود قطائع في تاريخ الجزائر ولكن أركون يؤكد على وجود قطائع تاريخية كبرى في الجزائر، فهنالك في نظـــره قطـــيعة في بنـــية الدولـــة، وقطيعة فيما يخص السيادة، وقطيعة في الثقافة والايديولوجيا والسياسة، فكل شيء منقطع في تاريخ الجزائر، ولهذا في نظره نجد أن الفـــراغ الـــذي خلفـــه الاستعمار الفرنسي بعد خروجه ملئ بواسطة إيديولوجيا مستعارة، إيديولوجيا غربية على تركيبة البلد وعناصره التكوينية وهي إيديولوجية الدولة الوطنية المركزية التي تقوم على وطن واحد ودين واحد ولغة واحدة وتاريخ واحـــد وشعب واحد وهوية واحدة، بالرغم من مفردات الواقع الثقافي والتاريخي واللغوي التي تنطق بالتعددية والاختلاف.

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 39

(2) المرجع نفسه، ص 40

ولهـــذا السبب فإن التضامن الإيديولوجي بين الدولة الوطنية الحديثة والثقافة المكـــتوبة ولـــيس الشفهية والدين المستقيم (الأرثوذكسي) في تجربة الجزائر الحديثة تعتبر عند أركون ضرب للنـــزعة الفلسفية والإنسانية، أي أن توجه الدولة القائمة بعد الاستقلال يضاد النـــزعة الإنسانية.

بسبب توجهها القومي، فكل "كتب التاريخ القومية أو الفئوية، سواء كانت ذات اســـتلهام علمـــاني أم ديني تحمل في طياها بشكل ضمني أو صريح تحديدات معينة للحقيقة، ومبادئ وأساليب لتشكيل المشروعية ومحاجات لاهوتية أو فلسفية مصحوبة بشكل إجباري بنـــزعة لا إنسانية لم تتعرض لأي نقد"[1].

أي أن الـــبرامج التعليمية تزرع في النفوس العنجهية القومية والتعصب الديني، ولذلك بالنسبة لأركون ينبغي "أن نراقب اليوم جميع البرامج التعليمية المحروسة بكل غيرة من قبل السيادات القومية من أجل تأييد ما أدعوه بالجهل الرسمي المؤسساتي، إن الـــدول والجماعات الفئوية تدفع للأساتذة أجورهم لكي يعيدوا إنتاج خطاب مدرســـي ملـــيء. بحكايـــات التأسيس والبطولات والمقاطع المنتخبة من الذاكرة الجماعـــية والرموز الرافعة للشأن، وأطر تصور الذات لذاها وللآخرين، وكل ذلك يتظافر لترسيخ ثقافة الانغلاق على الذات، والجهل، وبالتالي رفض الآخر"[2].

وهذا ما تفعله الدول الوطنية في العالم العربـــي والإسلامي التي جاءت نتيجة لايديولوجيا الكفاح والتي ترفض الاعتراف بالتعددية والاختلافات المذهبية والثقافية واللغوية لأن الاعتراف بالتعدد هو تكريس للأنسنة، التي تقوم على الفكر التساؤلي النقدي.

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 27

(2) المرجع نفسه، ص 28

الفصل الرابع

آليات التأويل

1- المجاز:

يمثل المجاز عند محمد أركون سلاح التأويل، فالتأويل هو الوجه الآخر للمجاز، كما أن مجال التأويل الخصب هو اللغة، وبالضبط تصور معين للغة وطبيعتها ووظيفتها، والدور المعرفي للدلالة اللغوية.

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بأن "الدراسات الحديثة تكاد تجمع على أن مفهوم المجاز قد نشأ ونضج من خلال سعي علماء الكلام المسلمين - خاصة المعتزلة- لتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية"[1].

ولا يمكن بالتالي أن نفصل بين المجاز واللغة فمن "البديهي أن أي تصور لمفهوم المجاز لا بد أن يستند إلى تصور ما - مهما كان غموضه - لطبيعة اللغة ووظيفتها، ولابد أن يستند هذا التصور - بدوره - إلى تصور أعم للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان وهذه التصورات كلها تمثل انعكاسا ديناميا يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الواقعية"[2].

ويميز نصر حامد أبو زيد بين ثلاثة مواقف من المجاز في تراثنا العربي الإسلامي وهذه المواقف أو الاتجاهات هي: المعتزلة، والظاهرية، والاشاعرة.

أما "الاتجاه الأول هو اتجاه المعتزلة الذين اتخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتفق مع أصولهم الفكرية، والاتجاه الثاني هو اتجاه الظاهرية الذين وقفوا بشدة وحسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني واعتبروها مما استأثر الله بعلمه. وقد ذهب هؤلاء إلى

---

(1) نصر حامد بوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 121

(2) المرجع نفسه، ص 122

مـــدى بعـــيد في إنكار وجود المجاز لا في القرآن فحسب. بل في اللغة كلها، أما الاتجاه الثالث فهو اتجاه الاشاعرة الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطابين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز"[1].

ومـــرجع الاختلاف حول وجود المجاز من عدم وجوده يجد أساسه في تصور كل اتجاه من الاتجاهات الثلاثة السابقة للغة، بمعنى هل اللغة اصطلاح بشري محض أم أنها توقيف من الله علمها آدم؟

فالـــذين يقولـــون بأن اللغة اصطلاح بشري يطلقون العنان للتأويل كما هو الشأن عند المعتزلة الذين لجأوا إلى التأويل لرفع التضاد بين والوحي العقل، والذين قالوا بأن اللغة توقيف من الله رفضوا المجاز.

أمـــا بالنسبة لأركون فإن الخطاب النبوي، سواء كان قرآنا أو توراة أو أناجيل مـــا هو إلا مجازات عالية وخصبة تتكلم عن الوضع البشري، وهذه المجازات لا يمكن حـــصرها في قـــوانين واضـــحة، والوهم الكبير حسب أركون هو اعتقاد الناس في إمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قوانين ومبادئ محددة تطبق على كل الظروف.

إن القرآن خطاب مجازي يغدي التأمل ويحث على التفكر، ويفتح آفاق التعالي والـــتجاوز أي أنه ذو بنية مجازية تتأسس على الاستعارة والتشبيه وضرب الأمثال، وهذا ما يجعل اللغة طيّعة أمام قدرة العقل تستجيب له، ويمتلكها، لأنه "إذا لم تكن اللغـــة ملكـــا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال للحديث عن إدراكه للعالم أو عن فهمه له، إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد طرف تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي يحتويها"[2].

هـــذا الـــتملك لـــن يـــتحقق بالنـــسبة لأركون إلا من خلال تجاوز الفهم الأرثوذكسي للمجاز، وهو الفهم الذي لا يبحث في الدلالات المحيطة، وإنما يكتفي بالدلالات الحرفية فقط.

ويعـــتقد محمد أركون أن الفهم الأرثوذكسي للمجاز، هو الفهم المكرس في التراث بشكل عام حيث تم التعامل مع المجاز "فقلص إلى وظائفه التزينية (أي الفنية

---

(1) المرجع نفسه، ص 123

(2) نـــصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 4، عام 2000، ص 189

والجمالـــية) المحلـــية للتعبير (هنا كان الشارحون يبحثون دائما عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي (المجاز ضد الحقيقة) لكي يكتشفوا العلامة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء أو الدال بالمدلول"[1].

ولذلك يشترط أركون في الكشف عن التركيبة المجازية للخطاب النبوي على مـــدى صـــلاحية نظرية المجاز التي يتبناها الدارس المحلل، ويميز بين نظريتين في هذا المجال:

"هـــناك أولا نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى"الحرفي" لكي يـــتحول إلى معنى "تصويري" أي مجازي. وهناك النظرية الحديثة للمجاز: وهي لا ترسم حدودا قاطعة إلى مثل هذا الحد بين "الواقعي" و"المجازي". وإنما هي تلح على الـــدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها"[2].

والنظرية الأولى في المجاز هي التي تهم الفقيه أو رجل الدين الأرثوذكسي لأنه لا يلـــم بالخطاب القرآني من كل جوانبه اللغوية والأدبية والدلالية ولذلك نجده في نظـــر أركون قد قلص واختزل المجاز إما: "إلى نوع من البلاغة الإعجازية الموجهة لإغـــناء المعـــنى الحـــرفي والإبهار، وإما أنه قد محي نهائيا من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية وبين المفاهيم الأخلاقية القانونية، أو المعرفة التيولوجـــية الخاصـــة بواقع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب وغزير، ومعروف أن الحقـــيقة هي المضاد المناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد"[3] بمعنى أن المجاز وفق هذا الفهم يعضد المعنى الحرفي للنص باعتبار هذا المعنى هو الحقيقي.

ويـــشير أركون إلى التوظيف الصوفي للمجاز فيقول: "إنه قد انخرط وانغمس في المـــناخ الرمـــزي للغة الصوفية للرؤيويين "من مشعوذين وسحرة (بالمعنى القديم للكلمـــة) وقديـــسين وصـــوفيين وغنوصيين وفلاسفة وإشراقيين أي كل هؤلاء

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 201

(2) محمـــد أركـــون، أيـــن هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام 1993، ص 89

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

الأشـــخاص الذين يتجلى فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس ومعاش من قبل الفـــئات الشعبية"[1] وبهذه الكيفية المزدوجة في التعامل مع المجاز يتم تغييب حقيقة التمفـــصل بـــين اللغـــوي والاجتماعي من خلال القفز على البعد الابستمولوجي للمجـــاز، وهو البعد الذي يفتح آفاق إنتاج المعنى. فالاكتفاء بدراسة المجاز على أنه أداة أدبـــية لإغـــناء الأســـلوب في القرآن كان على حساب إبراز المجاز "في بعده الابـــستمولوجي بـــصفته محـــلا ووســـيلة لكـــل التحويرات الشعرية، والدينية، والإيديولوجية التي تصيب الواقع"[2] وفهم المجاز بهذه الكيفية هو ما يشغل كل من يهتم بنقد الفكر الإسلامي وتأويله من جديد لأن "الاستخدامات المختلفة للمجاز، تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة"[3].

وبلغـــة نصر حامد أبو زيد شكل المجاز معركة الوجود الاجتماعي على أرض الـــبلاغة، أي كـــان المجاز في القرآن محلا لكل التضمينات الإيديولوجية والمصالح العـــصبية السياسية والتأويلات المذهبية، ولذلك يتساءل نصر حامد أبو زيد عمن "يقـــود عربة المجاز؟ وإلى أين يوجهها؟ هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته؟"[4].

فالمجـــاز أداة لتأويل النصوص بما يتفق ومرجعياتنا الإيديولوجية وخلفياتنا السياسية وانتماءاتـــنا الطبقـــية والمذهبية. واختزاله في نوع من تحلية الأسلوب، والوقوف به عند حدود الوظائف التزينية والجمالية للغة يكرس حسب أركون التفسير الظاهري الحرفي، والمفهومـــية الأحاديـــة بالـــرغم مـــن أن الخطـــاب القرآني هو خطاب التعددية والاخـــتلاف، وذلك من شأنه أن يساهم في تسطيح "APPLATISSEMENT" الخطاب القرآني لأنه في جوهره خطاب مجازي متعالي.

وهـــذا الـــتعامل مع المجاز في التراث الإسلامي ينسجم مع قراءة الفقيه للنص وهي القراءة التي تقوم على التأسيس للتطابق الشفاف بين فهم الفقيه للنص وعوالم

---

(1) المرجع نفسه، ص 201
(2) المرجع نفسه، ص 98
(3) المرجع نفسه، ص 201
(4) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 189

النص، أي أن قراءة المجاز بهذه الكيفية تدعم بلورة نظرية فقهية أو تيولوجية "تقوي الإحساس بشفافية القرآن "TRANSPARENCE" من خلال الكفاءة باللغة العربية وعـــندئذ نـــستطيع فهـــم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحـــيين "ACTUALISATION" في حـــياة كل مؤمن"[1] لأن الخطاب الفقهي يرتبط بالأمور الحياتية السياسية والاجتماعية التي تتطلب نوعا من التنظيم والضبط.

وما نخلص إليه هو أن أركون يرفض التعامل مع المجاز على أنه وسيلة أو أداة جمالـــية فحسب، لأن ذلك يكرس فكرة المعنى الحقيقي الصحيح، والمشترك الذي يؤسس للأحكام والصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية.

ومـــن ثمة يسطح الخطاب الديني التعددي، وينظر إلى المجاز على أنه أداة لغوية تـــستخدمها الفئات الاجتماعية لتأويل النص بما يتناسب ومصالحها الإيديولوجية والـــسياسية. وهـــذا هو البعد الابستمولوجي المعرفي الذي يكشف الاستخدامات المختلفة للمجاز. أي وظائف اللغة في علاقتها بمواقع اجتماعية ذات أدوار سياسية محددة، وذلك ما يقصده بول ريكور عندما قدم منظوره الجديد للاستعارة بكونها: "ليست تزويقا لفظيا للخطاب، بل لها أكثر من قيمة انفعالية، لأنها تعطينا معلومات جديدة، وبوجيز العبارة، تخبرنا الاستعارة شيئا جديدا عن الواقع"[2] وذلك عكس التصور الكلاسيكي للمجازات الأسلوبية عند القدماء والذي يقوم على أن المجاز أو الاستعارة لا تنطوي على معلومات جديدة، ولها وظيفة تزيينية فقط، ولخصها بول ريكور في كون المجازات الأسلوبية عند القدماء الغرض منها "إما ردم فجوة دلالية في الشفرة المعجمية، أو لتزيين الخطاب وجعله أكثر إشراقا ولأن لدينا أفكارا أكثر مما لدينا من كلمات تعبر عنها، فلابد لنا أن نبسط دلالات الكلمات التي لدينا إلى مـــا يتخطـــى حدود الاستعمال اليومي، أو قد نختار، في الحالات التي تتوفر فيها كلمـــات مناسبة أن نستعمل كلمة مجازية لكي ندخل السرور أو الفتنة في قلوب المستمعين إلينا"[3].

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 79

(2) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط1، سنة 2003، ص 94

(3) المرجع نفسه، ص 87

فالاستعارة عند ريكور في كتابه "المجاز الحي LA METAPHORE" لها وظيفة كاشفة لتجارب حياتية معيشية ناذرة لا يستوفيها الاستعمال العادي للغة، وهو تقريبا ما يذهب إليه أركون.

2- الأسطورة:

يوظف محمد أركون مجموعة من المفاهيم في قراءته للتراث بشكل عام والنص الديني بشكل خاص وهذه المفاهيم هي بمثابة الآليات التي اعتمدها لفتح آفاق التأويل، وتجاوز الفهم الدوغمائي للتراث محاولة منه لإنعاش قراءة النص الديني، والتعاطي مع التاريخ بوعي جديد، وتجريب قراءات لم تجرب بعد.

ومن بين هذه المفاهيم مفهوم الأسطورة، ولذلك نجده في أكثر من موضع يدعو إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، وإبراز مضامينه، وكيفيات اشتغاله، من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطورية، ودورها في تشكيل البنية العقلية والاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي.

ويصرح محمد أركون في أكثر من مناسبة أنه لا توجد بلورات دقيقة لمصطلح الأسطورة، وأن هذا المصطلح يتداخل مع مصطلحات أخرى من مثل الخرافة والقصة، والايديولوجيا... وهي مصطلحات تختلف مدلولاتها باختلاف الحقول المعرفية التي توظف فيها، لأن هذه المصطلحات قابلة للصرف والتحويل إيديولوجيا، ولذلك لم تجمد في تعريفات أحادية ثابتة.

ويحدد محمد أركون الأسطورة بقوله: "إن لمفهوم الميث "الأسطورة" قيمة توضيحية وتثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي. وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي. هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاما رمزيا جديدا. إن الحكايات التراثية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة

والمدينة كان مصحوبا دائما بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)"[1].

ولعل أهم عنصر في هذا التعريف للأسطورة عند أركون هو الحكاية التأسيسية التي تنطلق منها جماعة بشرية ما لبناء نموذجها في التاريخ، حيث تتخذ من حكايات تأسيسية مشروعا للعمل التاريخي.

وهذا ما يجعل الفكر الأسطوري عند أركون "يرجع دائما إلى الوراء نحو تاريخ مضى، لكنه حي دائما، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعايش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لازمنيا، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء، ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة. وهو (أي الفكر الأسطوري) يتميز بكل الخصائص التي نجدها في أنظمة التصورات الدينية والفلسفية"[2].

وعلى مستوى الترجمة كان أركون في البداية يريد أن ينقل كلمة "mythe" الفرنسية كما هي العربية أي – ميث – وذلك خوفا منه على ما يمكن أن تثيره كلمة أسطورة من غموض والتباس في الفهم، لعدم تبلور مفهوم الأسطورة بالمعنى السوسيولوجي والانتربولوجي الحديث في اللغة العربية.

وهذا تماما هو الذي حصل عندما ترجم عادل العوا العبارة Le coran est un discours de structure mythique بـ "القرآن خطاب أسطوري البنية" فالترجمة صحيحة وسليمة من الناحية اللغوية، ولكن مفاهيم "خطاب" و"أسطورة" و"بنية" غير مبلورة في الثقافة العربية الإسلامية، لأنها ثقافة تقليدية و لم تستفد من إنجازات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك يقترح أركون ترجمة العبارة السابقة بـ "القرآن خطاب قصصي البنية" للتخفيف من ردود الفعل التي تثيرها العبارة الأولى.

ويقترب أركون في هذه التعريفات مما اقترحه الكثير من المفكرين العرب المعاصرين لمصطلح الأسطورة. ففي منظور عزيز العظمة الأسطورة هي: "خبر عن بداية ليست سوية الأمور اللاحقة إلا استعادات لها، وما التاريخ إلا استمرارا نوعيا

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

لهـــا أو تدهـــورا نوعيا في سويتها بهذا المعنى، قد تكون الأسطورة خرافة وهذا هو الشأن الغالب، وقد يكون لها أساس في الواقع التاريخي وتكمن أسطورية الخبر عن البدء في أن العنصر الخبري فيه يتغلب على تاريخيته، ويضحي بدوره فاعلا للتاريخ مشكلا لسويته"[1].

وتـــتخذ الأسطورة عند عزيز العظمة تجليات وأشكال عملية متعددة في جميع نواحـــي الحـــياة الثقافـــية والسياسية للجماعة "فهي من جهة دستورها ومرجعها الرمـــزي، إذ هي عنوان ما هو سوي فيها والدال على النواقص التي لا نقفه كعدم سوية، وهي من جهة أخرى دليل طقوسها العبا دية واحتفالاتها السياسية"[2].

وحـــدد فتحي التريكي الفكر الأسطوري بأنه "يحدد غالبا موضوعه في معاني الأصـــل لأن وظيفـــتها (الأسطورة) تتحدد أساسا في إعطاء تفسير خيالي لأصل الوجود"[3].

ويحـــدد مفهوم الأسطورة عبد الله العروي بقوله "إن الأسطورة تروي دائما الـــبدايات بدايـــة الكون، بداية الإنسان، بداية شعب أو مجتمع، فهي ترتب بالتالي الأحـــداث ترتيبا زمنيا بيد أن التحليل الدقيق يكشف عن حقيقة مهمة، وهي أن زمـــان تلـــك الأحداث سابق على زمان التحولات العادية في حياة الإنسان، فهو زمان أصلي، أولي، غير الزمان المعهود"[4] وهذا ما يجعل الأسطورة حسب العروي لا تعـــني "بتتابع الأحداث بقدر ما تهدف إلى الكشف عن الثابت من خلال المتغير العابر، فهي بالتالي وسيلة لتغليب الثابت على المتحول"[5].

ولعـــل العنصر المشترك بين هذه التعريفات هو فكرة، الأصل، والبدء، والخبر عن بداية، هذا البدء الذي يرتد إليه التاريخ، وهذا الأصل الذي يشكل منطلق كل شيء، وما صور الحياة المختلفة إلا إستعادات لهذه البدايات وتحيين لهذه الأصول.

---

(1) عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 99
(2) المرجع نفسه، ص 99
(3) فتحـــي التريكي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، عام 1992، ص 17
(4) عـــبد الله العـــروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط2، عام 1988، ص 10
(5) المرجع نفسه، ص 10

فالأسطورة هي قصة أو حكاية تختصر الحياة، ولعل ذلك ما يقصده فراس السواح بقوله: "إن الأسطورة هي حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان"[1].

ويأتي اهتمام محمد أركون بالأسطورة والفكر الأسطوري في سياق إعادة الاعتبار لدور الأسطورة بعد تراجع النزعة العلمية والوضعية التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطورية فالمعرفة الأسطورية رفضت ورميت في ساحة الثقافة الشعبية والخيال الخرافي، والعقائد التعسفية الاعتباطية، وبقايا الخزعبلات السحرية، ثم جاءت الأنثربولوجيا الثقافية لكي تعيد الاعتبار إلى الأسطورة أو القصة ووظائفها المعرفية"[2].

فالمعرفة الحديثة تعيد للأسطورة وظائفها النفسية والاجتماعية والثقافية، ولا تفصل فعلا نهائيا بين العقلاني والخيالي فهما عنصران في تفاعل مستمر من أجل توليد معرفتنا بأنفسنا، وتوليد وجودنا الفردي والجماعي.

فعن طريق الأنثربولوجيا الاجتماعية والثقافية تتم إعادة الاعتبار "إلى المعرفة القصصية عن طريق تغيير العقل ذاته، فبدلا من أن العقل كان يمارس سلطة تعسفية، وهيمنة مطلقة أصبح ينفتح على جميع أنواع المنطق الداخلية السائدة في مختلف الأنظمة الثقافية، وهكذا راح يعترف بوجود عقلانيات متعددة، لاعقلانية واحدة، وبطرائق متعددة لمفصلة المعنى"[3].

أي أن المعرفة الحديثة لم تعد سجينة الإطار الثنوي، فلم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة وذلك ما يميز دراسة ما هو أسطوري في مشروع نقد العقل الإسلامي، عند محمد أركون، أي أصبح الفكر الأسطوري يحظى بنفس الأهمية والقيمة المعرفية التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.

ويميز أركون بصدد تحليله للأسطورة والفكر الأسطوري بين الأسطورة المثالية (رؤيا أسطورية "mythification" والأسطورة الخرافية Mythologisation.

---

(1) فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط2، عام 2001، ص 14

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 292

(3) المرجع نفسه، ص 294

أما الأسطورة المثالية (القصة) فإنها "تلخص بواسطة التعبير النموذجي والرائع عـــن المعنى التصرفات المثالية والشخصيات الرمزية المقدمة للاستبطان والتقليد من قـــبل كل عضو من أعضاء الجماعة. وبالتالي فإنها أي الأسطورة المثالية تؤدي دورا أساسيا لا يعوض، أقصد دور ابتكار القيم التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعـــة، أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معا، إنها تقـــوي وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع"[1].

وهـــذا الأمـــر لا يخـــص المجتمعات القديمة دون الحديثة، بل يخص المجتمعات الحديـــثة أيضا، لأن كل مجتمع لا يخلو من وظيفة التقديس والترميز، وهذه الوظيفة تؤمنها له الأسطورة المثالية. ويضاف إليها الأسطورة الخرافية" mythologisation" وتـــشير إلى "التوسيعات والتحولات والانحرافات التأويلية والتقنيعات التنكرية التي تتعـــرض لهـــا الأســـاطير المثالـــية التأسيسية في السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المتغيرة"[2]

ومن ثمة فإن العلاقة بين الأسطورة المثالية والأسطورة الخرافية عند أركون هي علاقة ثابت بمتحول، وعلاقة جوهر باستخداماته المختلفة لأغراض مختلفة أيضا من قبل الفئات الاجتماعية التي تستدعيه وفق مقتضيات معينة.

ومـــن الأســـطورة الخـــرافية جـــاءت في العصر الحديث حسب أركون الإيديولوجـــية الـــتي أخـــذت مكان حكايات التأسيس أي حلت الأدلجة محل الأسطرة.

كمـــا يميـــز أركون أيضا بين إنتاج الأفكار Idéation والايديولوجيا لأنهما يركـــزان على الأفكار وليس على الصور والرموز، على عقلانية اللغة، وليس على طاقاتهـــا الإيحائية المجازية وإنتاج الأفكار Idéation "هو الجهد الذي يقوم به المفكر مـــن أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاما فكريا ما وتوسيعها وأغنائها وتجديدها والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع"[3].

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 297

(2) المرجع نفسه، ص 287

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 212

وهـــذا مـــا يجعل إنتاج الأفكار كفعالية عقلية يختلف عن الايديولوجيا، لأنها ترتبط عادة بمصالح فئات اجتماعية معينة، ولا يهمها المعرفي كثيرا إنها "تهتم باختيار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق والتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية (الجماهير) للقيام بأعمال محددة"[1].

بمعـــنى أن الايديولوجـــيا لا تهتم بالتناسق المنطقي للأفكار بقدر ما تقوم على إرادة اصـــطفاء عناصر فكرية معينة من الذاكرة الجماعية بهدف تجييش وشحذ همم جماعات اجتماعية لتحقيق أغراض معينة، لأن الايديولوجيا هي إرادة نضالية لفرض ذاتهـــا على وعي الجماعة، خاصة عندما يكتب لها الانتصار والهيمنة وتصبح حينئذ نظامـــا فكـــريا مغلقـــا، يحل محل حكايات التأسيس ويستخدم كمرجعية لدعم الخطابات السياسية والدينية.

إن كـــل قراءة نقدية للتراث تهدف إلى إعادة تأويله وفهمه عند محمد أركون تـــتوقف على ضرورة إيضاح الأبعاد الأسطورية للفكر الديني ودورها في تشكيل العقل الإسلامي، وهي الأبعاد التي تقدم للوعي الجماعي على أنها حقائق تستند إلى مسلمات صحيحة.

فحضور الأسطوري كثيف في تاريخنا، وهو عنصر مؤسس لثقافتنا، سواء في الماضـــي أو في الحاضـــر، لذلك نجد أركون يقف عنده كثيرا محاولا تفكيك بنيته، والتحـــسيس بوظيفـــته في إيجاد وبناء الكثير من التصورات والقناعات. لأن الفكر الأصولي يتغذى عليه.

لأن زمنـــنا الـــراهن حـــسب أركـــون "يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولى، بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية (الواقعية) ضمن إطار معرفة تعدديـــة. يـــسمح لـــنا هذا الوضع المعرفي الجديد، بأن نفهم كيفية اشتغال الفكر الـــديني، دون أن نـــضطر إلى معاكـــسته بالـــرفض الاعتباطي للعقل المنطقي - المركزي"[2].

وفي إطار تحديد أركون للبعد الأسطوري في الفكر الإسلامي وبيان وظيفته في تـــشكيل بنـــية هذا الفكر، يتكلم عن هيمنة أسطورة العصر التدشيني، وكيف تم

---

(1) المرجع نفسه، ص 213

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

تحويله جيل الصحابة إلى شخصيات أسطورية مثالية، تتعالى على شروطها التاريخية، فالخطــاب الأســطوري عنده "يحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبــي "محمد" بترميزه للفضاء الاجتماعي التاريخي الخاص بمجتمع الحجاز أقول يحوله إلى نوع من التصورات الأسطورية للحظة خلاقة"[1].

ولــذلك نجد الخطاب الديني لا يسعى فقط إلى إحياء دولة المدينة التي أسسها الرســول -ص- وإنمــا الشروط الدينية المثالية التي أنتجها، أي أن الفكر الأصولي السلفي الذي يشتغل على النص الديني ويختص به - في نظر أركون- "يحذف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشــر القابــل للاستثمار والتوظيف، في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية والسلوكية والتيولوجية"[2].

وبذلك يصف أركون دعوة الحركة الإصلاحية السلفية بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والإنطلاق من اللحظة التأسيسية أي لحظة القرن السابع الميلادي، أو تجربة المدينة كما يسميها بأنها نوع من الوهم الأسطوري.

وعليه فإن كل تأويل للتراث العربــي الإسلامي لا يكون واعيا بدور العامل الأســطوري في تــشكيل بنــية العقل الإسلامي يظل بعيدا كل البعد عن إدراك الجــوانب التاريخية في هذا العقل أو الفكر لأن الخطاب القرآني حسب أركون هو نموذج للتعبير الميثي أو الأسطوري.

3- المتخيل:

يتكــرر استدعاء مفهوم المتخيل في تحليلات محمد أركون للتراث الإسلامي، إلى درجــة يــصبح فيها الكشف عن مضامينه، وطريقة تشكله، وكيفية اشتغاله، ودوره البنيوي في إخراج التراث بالصورة التي هو عليها، شرط ضروري لكل جهد معرفي غرضه الوعي بحجم وفعالية المتخيل في التاريخ.

ومصطلح المتخيل في الاشتقاق اللغوي ينحدر من الجذر اللغوي "خيل" الذي يشير حسب لسان العرب إلى الدلالات التالية:

---

(1) المرجع نفسه، ص 69

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

"والخـــيَّل فـــيه الخير وتخيَّله: ظنَّه وتفرَّسه، وخيَّل عليه: شبَّه. وأخال الشيء: اشـــتبه هذا الأمر لا يخّيل على أحد: أي لا يشكل. وفلان يمضي على المخيّل أي علـــى ما خيَّلت أي ما شبهت: يعني على غرر من غير يقين. المخيّلة: موضع الخيل وهو الظَّنُ: كالمظنَّة: وهي السحابة الخليقة بالمطر[1].

وعلـــيه فـــإبن مـــنظور يلخص لنا الدلالات التي يشير إليها الجذر "خيل" في الاشتباه، والظن... الخ.

وتنحدر كلمة Imaginaire الفرنسية التي تترجم بالمتخيل من الأصل اللاتيني "Imaginarius" والـــتي تعـــني خيالي، أو خاطئ، وتستعمل كلمة متخيل في اللغة العربية بثلاثة دلالات على الأقل:

1. كصفة، وتعني ما لا يوجد إلى في المخيلة، الذي ليس له حقيقة واقعية.
2. كاسم مفعول، للدلالة على ما تم تخيله.
3. كاسم، وتعني الشيء الذي تنتجه المخيلة، كما تعني ميدان الخيال.[2]

ويذهب محمد عابد الجابري إلى أن كلمة "Imaginaire" من الكلمات التي لا نجـــد لها مقابلا مألوف الاستعمال في اللغة العربية، والكلمة مشتقة من "Image" بمعـــنى صورة، صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال، ومن هنا ترجمة الفلاســـفة العـــرب القدماء للاسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتسم فيها صور الأشياء الحسية والمتخيلة بلفظ المصورة تارة والمخيلة تارة أخرى"[3].

وفي المعنى الاصطلاحي يحدد الفلاسفة الخيال أو المتخيل كما يلي:

1. إنه ملكة استحضار صور شيء ما كنا قد رأيناه سابقا.
2. إنـــه ملكـــة خلق صور لأشياء غير واقعية، أو لم تر أبدا في السابق، أو ملكة تركيب صور معروفة سابقا ولكن بطريقة جديدة.
3. إنه الملكة التي تمكننا من بلورة المفاهيم والتصورات والنظريات الجديدة، وإيجاد تجارب عملية في كل مناسبة.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ك – ل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، عام 2005، ص 327 – 328.

(2) مـــصطفى الـــنحال، مـــن الخـــيال إلـــى المتخـــيل، ســـراب مفهـــوم WW.Fikr Wanakd aljabriabad.Net

(3) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 14

4. إنه عبارة عن العقائد الخاطئة التي تتصورها الروح وتجسدها في المتخيل خارج كل رقابة أو سيطرة للعقل"[1].

ويحـــضى مفهوم المتخيل في العلوم الإنسانية والاجتماعية بأهمية كبيرة حيث تتـــسع مدلولاته ويوظف بخلفيات معرفية مختلفة، كما هو الشأن في الأنثربولوجيا، والـــتاريخ، وعلـــم الاجـــتماع، وعلم النفس، ومقارنة الأديان والاهتمام بالخيال والمتخيل عند أركون يرتبط بهدفين أساسيين: أما الهدف الأول فيتمثل في إبراز دور العامل الرمزي ككل، من خلال الوقوف على تمظهراته، وتجلياته المختلفة، ومن ثمة تجـــاوز تبخيسه والحط منه. فالخيال من الواقع ولا يمكن إقامة خطوط قارة بين ما هـــو خيالي وما هو واقعي أي أن الخيال بعد أساسي للوجود الاجتماعي لما له من قدرة كبيرة على تشكيل الصور الذهنية وعلى إنتاج رؤية للوجود والإنسان، وذلك ما انتهى إليه "جورج دوبـــي عندما درس المتخيل الاجتماعي "L'imaginaire Social".

والهـــدف الـــثاني هو تجاوز الثنائية الميتافيزيقية التي تفصل العقل والفكر عن الخـــيال والـــصورة، وهي الثنائية التي كرستها العقلانية الديكارتية عندما انتصرت لسلطة العقل وسيادته، واستبعدت المخيلة، المخيلة التي وصفها ديكارت بأنها "مجنونة المسكن "La folle du Logis"[2].

ومـــن ثمـــة تجاوز النظرة القدحية للخيال وعناصره اللامعقولة، ورفض عبادة العقلانية "فالعقل لا يمارس دوره إلا بعلاقة مع الخيال والمتخيل"[3].

أي أن العقـــل يحمل في طيه لا معقوله، فلا يوجد وعي لا يتدخل فيه الخيال وبـــناء علـــى ذلك فالدارس للفكر الإسلامي عليه أن يبين عمل المخيال ووظيفته، ودوره في إنـــتاج المعـــنى، وحضوره في بلورة الحقيقة التاريخية لكل جماعة بشرية، والعمليات التي يعيد بواسطتها المخيال إنتاج نفسه والاستمرار في التأثير على المسار التاريخـــي للمجتمعات، على غرار ما فعله الكثير من الباحثين الغربيين الذين اهتموا بالمتخـــيل، من أمثال "جورج دوبـــي G. DUBY" في كتابه: "الأنساق الثلاثة أو

---

(1) محمـــد أركون، الإسلام، السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو، باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص 09

(2) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ص 26

(3) المرجع نفسه، ص 25

متخـــيل الإقطاعية عام 1975 وجاك لوغوف G. LEGOFF الذي كتب المتخيل القروســـطي في 1985، وبـــشكل عـــام التـــيار الذي اهتم بدارسة البنى العقلية للمجتمعات أو تاريخ العقليات.

وبالنـــسبة لمحمـــد أركون الإلحاح على استخدام العقل والاستعانة به، غيب الحـــديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل الإدراك والتعبير، والكشف المعرفي"[1].

ويـــرى أركون أن المسلمين والمستشرقين معا قدموا "تصورا خاصا عن الفكر الإســـلامي مغموســـا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانـــبهار والزخـــرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمـــة (شعر، حكايات، روايات) ولكنها معدومة تماما من ساحة الفكر"[2] أي أنهـــم كرســـوا التضاد وما يترتب عليه من إقصاء متبادل بين اللوغوس والميتوس، العقل والخيال، المعنى الظاهري والمعنى الباطني ويميز أركون في المتخيل بين:

المتخيل الديني: "Imaginaire religieusc" ويعرفه بأنه مركب (بالمعنى الأكثر عـــضوية وحـــيوية لكلمـــة تركيب) بواسطة الصور المتعالية التي تستند إلى دعامة واحـــدة هي اللغة الدينية"[3] بمعنى أن اللغة الدينية، ويضاف إليها التكرار الشعائري تجعـــل المتخـــيل له قدرة كبيرة على استبطان الصور وتمثل كل الأشياء المحسوسة والذهنـــية، فكـــل شـــيء بالنسبة للمتخيل الديني يمكن معرفته من خلال الكلام التأسيسي والبدء لله، فالله قد علم آدم الأسماء كلها وهذه الأسماء عبارة عن حقائق ملموسة يمكن إدراكها مباشرة، وينبغي الإيمان بها"[4].

وهكـــذا يقـــدم المتخيل الديني ذاته بصفته مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكهـــا وتأملـــها بل وعيشها وكأنها حقيقة، والتي لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقـــل النقدي المستقل على العكس يصبح هذا العقل مصدرا للزندقة والانحراف

---

(1) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ص 08

(2) المرجع نفسه، ص 08

(3) المرجع نفسه، ص 10

(4) المرجع نفسه، ص 10

والضلال، إذا لم يقبل بأن يصبح كليا الخادم المطيع للمتخيل الديني"[1] في حين أن العقـــل الـــنقدي يأخد على المتخيل كونه المولد للتصورات والأفكار الوهمية، لأن المخيال يتشكل في منظوره من الحكايات الخرافية والتصورات الوهمية، والحكايات الشعبية، والعقائد الأسطورية.

المتخـــيل الاجتماعي: "L'imaginaire Social": ينتهي المتخيل الديني في المجتمعات الـــتي تـــسيطر فيها التصورات الدينية إلى التطابق كليا مع المتخيل الاجتماعي، وهو عـــبارة "عـــن تـــركيبة ديناميكية مؤلفة من الأفكار القوى والتصورات المهيمنة مع دعامات وجودية متكررة. وهو يتغدى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعـــية المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي: أي على القيم المحورية الـــتي تحـــدد هوية كل فئة من الفئات الاجتماعية."[2] أي أن المتخيل الاجتماعي هو الأفكـــار – القوى، التي ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين والتي يراد لها الهيمنة في الساحة الاجتماعـــية، فالمجتمعات البشرية لا يمكن فهمها إذا لم يتم فهم متخيلها الاجتماعي، وهذا ما يذهب إليه بول ريكور عندما يحدد بدوره المتخيل الاجتماعي بأنه "هو هذه الملكـــة المنتجة لتمثلاتنا، لدورنا في التاريخ وذلك بالربط بين طموحاتنا المتجهة نحو المستقبل وتقاليدنا الموروثة من الماضي ومبادراتنا وأعمالنا الراهنة، وهذا المخيال يعمل بطريقة مضاعفة، فهو يشتغل أحيان في صورة الأيديولوجيا وأحيانا أخرى في صورة اليوتوبـــيا"[3] وعلـــيه فالدلالات الخيالية المعروضة بأثواب العقلانية هي أكثر واقعية وحقيقـــية من الواقع المادي الحقيقي نفسه، هذا الواقع الذي يستخدمه العقل النقدي لإحـــداث التضاد بينه وبينها أقصد بذلك أن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني وعقلي لا يمكن دحضه، وبالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي والفعال للتاريخ، إنها مغروسة ومتجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة مادية ضخمة"[4].

هـــذا الـــدور الفعـــال للخيال أو المتخيل هو ما يجب على العلوم الإنسانية والاجتماعية الكشف عليه لبيان مسار المجتمعات، وعلاقة المجتمعات بعضها ببعض.

---

(1) المرجع نفسه، ص 10
(2) المرجع نفسه، ص 11
(3) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ص 26
(4) محمد أركون، الإسلام السياسية والأخلاق، ص 11

و"المتخـــيل بهذا المعنى هو شبكة الصور التي تشغل الوعي الجماعي لفئة أو لـــشعب ما وتحدد موقفه تجاه الشعب الآخر"[1]، وعليه فمؤرخ الفكر مطالب بتحليل البنى الانثربولوجي للمخيال الديني والاجتماعي، والحفر تحت العمليات النفـــسية والثقافـــية والاجتماعـــية التي أنتجته باعتباره وعاء من الصور وقوة اجتماعـــية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور بصفتها حقائق رائعـــة وقـــيما لا تناقش تكون الجماعات مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها"[2].

فالمخـــيال الديني قد يستخدم في التعبئة من أجل الدخول في الحروب الدينية المقدســـة، والعلـــوم الإنـــسانية وحدها القادرة على تعرية الحقائق المقنعة من قبل المتلاعبين بالمخيال الديني وإبراز الثقل التاريخي والسوسيولوجي له.

ويذهب أركون إلى أن مجال الخيال أو المتخيل قد عرف توسعا انطلاقا من الـــنص القـــرآني وهو الأمر الذي لم يحظ بعد باهتمام علماء الإسلاميات، ففي الواقـــع "إن القرآن يحفز على الفكر كما يحفز على الخيال، ولكن للأسف، فإن عمـــل المخيال كان قد سفه في الإسلام، كما في اليونان الكلاسيكية، وكما في الغـــرب عن طريق العقل المعقلن"[3] ويركز في إبراز دور الخيال وعلاقته بالعقل علـــى مـــنهج علم النفس التاريخي La psychologie Historique لأنه "يهتم بالـــشروط الاجتماعـــية والثقافية لتطور العقلاني والمتخيل، والتفاعل المتداخل بـــين العقـــل والخـــيال، بين الوعي واللاوعي أو الحلم أو الهواجس والباطنية والهامـــشية الاجتماعـــية والـــبنى النفـــسية والقوى النفسية العميقة والمتخيل الاجتماعي"[4].

وعليه فإن المتخيل له وظائف دينية واجتماعية، ويكمل دور العقل ولا يمكن فهم الأشياء فهما صحيحا وموضوعيا، دون بيان دوره.

---

(1) هاشـــم صـــالح، قـــراءة فـــي الفكر الأوروبي الحديث، كتاب الرياض، العدد 06، 1994، ص 117

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 29

(3) المرجع نفسه، ص 138

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 146

4- المعنى وآثار المعنى:

من بين الأفكار التي يوليها أركون أهمية قصوى في مشروعه التأويلي الحديث للفكـــر الإسلامي، فكرة المعنى وتمييزه بين المعنى وآثار المعنى يشكل شرطا لإعادة قراءة التراث.

فلفظـــة المعنى: "مشتقة من فعل عني الذي يؤخذ بمثابة أظهر إذ ما نسب إلى الأشياء فيقال مثلا غيث الأرض بالنبات إذا أظهرته ويؤخذ بمثابة أراد وقصد إذا ما نسب للإنسان، فيقال مثلا عني فلان بما قاله كذا، أي أراده وقصده، أما لفظة معنى فـــتؤخذ بمـــثابة مـــا يقصد بشيء، ومعنى الكلمة هو مدلولها، ومعنى الكلام هو مـــضمونه، أمـــا المعاني فهي ماللإنسان من الصفات المحمودة. ونلاحظ من نظرة معجمية سريعة أن الفعل يتضمن الكشف عن باطن"[1].

أما الألسنيات الحديثة فإنها تفرق بين المعنى الحرفي أو القاموسي للكلمة، والمعنى المجـــازي أو آثـــار المعنى وذلك عكس فقه اللغة (الفيللوجيا) الذي يهتم بالبحث عن المعنى الأصلي أو الايتمولوجي للكلمة أي أول معنى أتخدته الكلمة في تاريخها.

ويقابـــل التمييـــز بين المعنى وآثار المعنى، أو المعنى الحرفي والمعنى المجازي في اللغة الفرنسية مصطلح "DENOTATION" ومصطلح "CONNOTATION"، فمصطلح "CONNOTATION" يعـــني الدلالات الحافة أو المعاني الثانوية "لأن الدلالات الحافة لمصطلح ما هي فقط جزء من معانيه. والتي تظهر كقيم مضافة أو ثانوية أو محيطة"[2].

ويشكل هذا التميز عند أركون المدخل إلى "أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنـــتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى"[3].

والأشكلة تعني وضع المعاني على محك النقد والتساؤل. لأن كل نظام فكري ديـــني أو سياسي أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضا آثار المعنى أي الاستخدامات الايديولوجية المرافقة لكل معنى.

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول، معهد الإنماء القومي، ط 1، عام 1986، ص 764.
(2) DOMINIQUE MAINGUEREAU et PATRICK CHARANDEA, dictionnaire d'Analyse du discours Editions du Seuil, FRANCE 2002, p 131
(3) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 22

ولمـــا كان كل طرف يعتقد أنه يملك المعنى، "فإن مفهوم المعنى يطرح مشكلة بالفعـــل. فالتـــنافس علـــيه عام وشامل. كل الناس يريدون المعنى ويدعونه. وكل الفئات الاجتماعية الباحثة عن هويتها تدعيه. وكذلك كل المذاهب الفكرية تتنافس مـــن أجـــل اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه أقصد المعنى المشتق بشكل صحيح من المصدر التشريعي الأعلى، وبالتالي المؤدي إلى المعنى الكلي والأخير"[1].

وهـــذا الـــشكل مـــن المعنى هو ما يطلبه أصحاب العقائد في كل الديانات والمذاهب، إذ يعتقدون أنهم قادرون على الوصول إلى المعنى الصحيح والحقيقي.

أمـــا الفكر الحديث الذي ينتسب إليه أركون فإنه "يؤشكل كل عملية إنتاج للمعـــنى عـــن طـــريق التساؤل عن الآليات اللغوية والمواقف العقلية والاكراهات المخـــتلفة الـــتي تجعل أي شكل من أشكال المعنى أو مضامينه عابرا، أو ظرفيا، أو صـــدفويا، أو متحركا، أو قابلا للبرهنة على صحته أو خطأه. أما التفسير ما قبل الحديث فيجهل هذا التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى أو آثار المعنى"[2].

وبالـــتالي فـــلا يوجد المعنى المعطى أو الجاهز أو القبلي، وإنما المعنى ينتج، وفي عملية إنتاجه تتداخل الكثير من الأبعاد، ولم يعد أحد يقتنع بوجود معنى كلي، أو لم يعد أحد يستطيع أن يدعى أنه يمتلكه "وكل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نـــوعا من الايديولوجيا، ونقصد بالايديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حـــتى لقائد ما في نشر معناه أو "قيمه" لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع. بـــل إن تعـــبير "الـــبحث عن المعنى" أصبح هو نفسه مشبوها: بمعنى أصبح يعتبر كإيديولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها"[3].

ولهذا السبب يفضل أركون استخدام مصطلح "رهانات المعنى" بدل مصطلح "الـــبحث عـــن المعـــنى" فعملـــية إنتاج المعنى ترتبط باستخدامات اللغة، خاصة الاســـتخدامات الإيديولوجـــية ولـــذلك فإن "مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصـــة في الخطـــاب الـــديني باللغة العربية، ألا وهي مشكلة ما سميته منظومة

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 54

(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 24

الدلالات الحافة أو المحيطة "Le Système de Connotation" لا يحق لأحد وخاصة إذا كـــان عالمـــا راســـخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عـــن أن يكفـــر الآخرين كما فعل الغزالي في "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة "أقـــول لا يحـــق لـــه أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم "منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية"[1].

ويلاحـــظ أركون أن النص القرآني لم يدرس من منظور الدلالات الحافة أو المحـــيطة أو الـــثانوية فلا "توجد إلا محاولات قليلة جدا لتطبيق أدوات الألسنيات الحديثة ومفاهيمها على الخطاب القرآني من دون تقديم أي تنازل للمعجم اللاهوتي القـــديم. أمـــا التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بـــصفته مجـــرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمـــات القـــرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي ولا يأخذ بعين الاعتبار الـــدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن ومن المعلوم أن الناقد الكندي نورثوب فراي N. FRYE كان قد درسها بالنسبة للتوراة والأناجيل باعتبارها تمثل الرمز الكبير"[2]. ومن أشهر كتبه في هذا المجال:

"الرمـــز الكبير: الكتاب المقدس والأدب Le grand Code. La bible et la Littérature"

"الكـــلام الأعلـــى: الكتاب المقدس والأدب La Parole Souveraine. La Bible et la Littérature"

وبالنـــسبة لأركون فإن الألسنيات الحديثة وحدها تمكننا من توضيح الكيفية الـــتي يشكل بها الخطاب الديني المعنى بالنسبة لمختلف أنواع الناس، وطريقة تركيبه للمعـــنى، بطريقة جعله يتعالى على كل المشروطيات اللغوية والتاريخية والسياسية، خاصة وأنه يمثل المعنى الموثوق المتجذر في التجربة الوجودية للإنسان المؤمن.

فيفضل الألسنيات والنقد الأدبـــي أصبحنا حسب محمد أركون قادرين "على أن نميـــز بـــين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 09

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 32

لدى القراء، فقد يفهم القراء إيحاءات وأشياء في النص لم يكن يقصدها المؤلف و لم يفكـــر بهـــا، فالقراءة تخلق النص أيضا وقد نشأت في ألمانيا مدرسة كاملة في النقد الأدبـــي تدرس كيفية تلقي النص الأدبـــي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته (مدرسة كونستانس) ويمكن أن نطبق منهجيتها أيضا على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية وعندئذ نعرف كيف تتلقاها هذه الأوساط وكيف تفهمها"[1].

وتحيلنا هذه المنهجية النقدية إلى التمييز بين نوعين من النقد، وهما: نقد النص مـــن جهة المؤلف ونقد النص من جهة المتلقي، فهناك "نقد النص من جهة مؤلفه ومعـــناه اللغوي والحرفي الملاصق ونقد النص من جهة متلقيه وقرائه - ذلك أنه في أثناء تلقي النص تتشكل المخيالات الفردية والجماعية وهذه المخيالات المتشكلة في أذهـــان البـــشر هي التي تتحكم بدورها في البشر: أي في طريقة إدراكهم للأمور ومحاكمتهم للأشياء، ثم في تصرفاتهم وسلوكهم"[2].

وهكـــذا يحصل التمفصل بين آثار المعنى أي فهم الناس للنصوص عبر خيالهم والمعـــنى الـــصحيح والمعتبر المعنى الوحيد للنص وبين الأيديولوجيات التي تتحكم بالـــناس، فكـــل "الفـــاعلين الاجتماعـــيين سواء أكانوا على المستوى الفردي أم الجماعـــي، يخضعون لآثار المعنى بل وينتجونها بدورهم عن طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي الأولي للنص الأعظم: أي المعنى المنـــزه والمتعالي والمقدس الذي لا يمس والمؤسس لكل ما تلاه حتى أبدا الآبدين"[3].

ولـــذلك يجـــب التمييـــز بين آثار المعنى وهي مجموع الاستخدامات الفئوية والطبقـــية والسياسية والاجتماعية للمعنى والمعنى. فالقرآن قدم معنى ما، ولكن هذا المعـــنى تعرض للاستعمالات الإيديولوجية، من طرف المذاهب الإسلامية المختلفة، فكل جماعة أو مذهب أول القرآن بطريقة خاصة، والقرآن يتحمل عدة تأويلات، أي أن فهـــم القـــرآن لم يكن واحدا على مر العصور فكل جيل يكتشف فيه شيئا جديـــدا، لأنه يقرؤه على ضوء تجربته وإمكانيات عصره العلمية والثقافية، والقرآن

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 26

(2) المرجع نفسه، ص 26

(3) المرجع نفسه، ص 30

مــثله مــثل النصوص التأسيسية الأخرى كالتوراة والإنجيل حسب أركون أي أنه "لــيس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة والغزيرة: كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندية، وكل نــص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل"[1].

أي أن النــصوص التأسيــسية هي نصوص قابلة لأنواع شتى من الإسقاطات والتــرجمات ويلخص أركون نظريته في المعنى بقوله: "أقصد النظرية التي تقول بأن الأجيال المتلاحقة من المؤمنين- أو من إتباع الأحزاب والأيديولوجيات السياسية- يفــسرون النــصوص التأسيــسية بأشكال مختلفة، كل بحسب حاجياته ومداركه وظروف عصره"[2] وعليه لا يوجد معنى أولي وأصلي تنتج عنه كل المعاني اللاحقة وكـــل المــشروعيات والحقائق، عكس ما يدعيه الفقهاء من أنهم وحدهم يعرفون النصوص التأسيسية، وقادرون على تأويلها تأويلا صحيحا وإدراك معناها الحقيقي، "ولكــنهم يجهلون إذ يفعلون ذلك أنهم يقولبون معنى الوحي ويجمدونه في حين أنه فــوّار بــالمعنى، غزير، مجازي، متشعب. هنا في هذه النقطة بالذات تكمن مسألة الانــتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم أو القسري، أو من مــرحلة الثورة إلى مرحلة الدولة والمؤسسة، أو من مرحلة المعنى المجازي الحر، إلى مرحلة المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد"[3].

وبالجملــة فإن كل تأويل جديد للفكر الإسلامي المعاصر عليه أن يأخذ بدور الخيال والمجاز، والأسطورة بالشكل الذي حدده أركون كما يجب أن يميز دائما بين المعــنى وآثــار المعــنى. لأن هــذه المفاهــيم بمعانيها الجديدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية هي آليات في التأويل.

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 36

(2) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 28

(3) م، ن، ص 29

الباب الثاني

الأبعاد الفلسفية للأنسنة عند محمد أركون

تمهيد

الفصل الأول: أنسنة النص

الفصل الثاني: أنسنة العقل

الفصل الثالث: أنسنة السياسي

الفصل الرابع: أنسنة التاريخ



تمهيد

إن مشروع الأنسنة عند أركون مشروع كلي شامل، يلمس كل جوانب حياة الإنسان المختلفة أي أنه ليس مشروعا جزئيا يركز على بعد ويهمل بعدا آخر.

وأبعاد الأنسنة الفلسفية هي الأبعاد التي ترتبت عن انبثاق مفهوم جديد للإنسان، يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز وهو المرجع، وهو المنتج للحقيقة، أي أن الأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب والتبعية في علاقتها بذاتها، وفي علاقتها بأبناء جنسها وفي علاقتها بالعالم بشكل عام.

وذلك لن يتحقق إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس، أو إعادة تأويله بما يجعله إنتاجا بشريا فالأنسنة في جوهرها هي الانتقال من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان وفيها لم يعد يوجد مثال أعلى خارج المجتمع أو خارج الإنسان، والمقدس الذي تسعى الأنسنة إلى إحداث القطيعة معه وفك الارتباط به، قد يكون مقدسا دينيا، وقد يكون مقدسا سياسيا وقد يكون مقدسا معرفيا، وقد يكون مقدسا تاريخيا.

أما بالنسبة لفك الارتباط بالمقدس الديني، فمعناه حسب أركون هو الفصل والتمييز بين كلام الله المطلق اللانهائي، وهو الكلام الذي ليس بمقدور البشر إدراكه، والكلام المصاغ في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربية بالنسبة للإسلام والقرآن الكريم. أي أنه يجب التمييز بين النص في بعده المتعالي والنص متحققا في التاريخ، أي في لغة معينة وثقافة معينة، لأنه لا يمكن أن نفصل اللغة عن مضامينها الثقافية والاجتماعية والرمزية، النظرية والعملية، لأن هذه المضامين هي التي تضمن تداولها بين الناس، لأنها إذا لم تصبح من مكونات رؤية الوجود وإدراك العالم تنعدم وظيفتها.

وفي هذا السياق نجد أركون يميز في خطابه حول النص بين الشفهي والنص المكتوب، بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، وبين مجتمعات الكتاب المقدس

ومجتمعات الكتاب العادي..الخ وبهذا الفصل يتحقق البعد الأول من الأبعاد الفلسفية للأنسنة وهو: أنسنة النص وذلك بتفسيره وفهمه فهما عقليا من خلال معطيات العصر.. أما أنسنة التاريخ فمعناها هو رد التاريخ إلى طبيعته أي إلى تاريخيته وأحداثه، فالتاريخ هو جملة الأحداث والتحولات التي تعتري الإنسان ويكون الإنسان علتها والفاعل فيها، بمعنى أنه لا توجد قوى خفية توجه العالم، ولا توجد خطط أولية تحكم سير التاريخ، يمكن تفسيره على ضوئها، فالتاريخ الحديث لا تحكمه الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بدايته مولد المسيح وصلبه، ونهايته تتم بعودة المسيح، كما أن التاريخ لا يرتبط بنزول الوحي في القرن السابع الميلادي، ويصطنع أركون اجتهادات مدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ ومقاربات علم النفس التاريخي، لكي يخلص التاريخ من التفسير الخطي وهو التفسير الجوهراني الذي يفترض وجود جواهر أو حقائق تخترق كل العصور والأزمنة، تؤثر فيها وتوجهها ولا تتأثر بأحداثها.

أما أنسنة السياسي فمعناها هو فك الارتباط بين البشري والمقدس، أو بين السلطة والسيادة العليا في أشكال التنظيم البشري المختلفة، ورد الفاعلية فيها إلى الإنسان، فالإنسان هو الحاكم وهو المحكوم، أي هو الذي يحكم ويسير وينظم ولا يوجد طرف آخر، أي التوقف عن التفكير في شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها واستخراج القواعد العامة التي تحكم الفعل السياسي، ولتحقيق ذلك يميز أركون بين السلطة والسيادة العليا، ويوضح أن منطق السلطة يختلف عن منطق السيادة العليا لأن السلطة تقوم على الإكراه والقسر في حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا. ويتابع علاقة السلطة بالسيادة العليا في الفكر السياسي الإسلامي، حيث تقوم السيادة العليا أو المشروعية على ثلاثة ذرى تترتب هرميا كالآتي:

1. القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية.
2. السنة والسيادة العليا للنبي (ص).
3. الإجماع والقياس والاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها.

ويلاحظ أنه في بداية الدعوة الإسلامية كانت السيادة العليا هي التي تتحكم في السلطة، ولكن سرعان ما انقلبت الأمور وأصبحت السلطة هي التي تتحكم في السيادة العليا، بل وتستخدمها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وهذا أدى إلى نزع القداسة عن المجال السياسي واعتبر مجالا دنيويا، أي أن السلطة السياسية لم تعد تستند إلى أي مشروعية متعالية.

أما أنسنة العقل عند أركون فمعناها رفض وجود أصل إلهي للعقل، وأن العقل البشري لا يستند على أية حقيقة مطلقة أو متعالية، ولا يعتمد على أية مرجعية مقدسة، فالعقل هو جملة تحولاته، وهو نتاج مشروطياته الثقافية والسياسية، فالعقل يرتبط بالثقافة التي يوجد فيها، أي أن العقل ظاهرة بشرية، وبالتالي فإنه نسبي ومتغير، فأنسنة العقل تعني القطع معه كمفهوم لاهوتي، وهذا ما فعله أركون في دراسته للعقل الإسلامي الأصولي وخاصة عند الشافعي، فعمل على كشف تاريخيته بالرغم أنه يغطي على هذه التاريخية عندما يستند إلى النصوص الدينية، ويحاول تأصيل نفسه في النص المقدس. والأمر نفسه بالنسبة لعقل التنوير الغربي الذي أصبح حسب أركون سجين مقولات وتصورات تقدم على أساس أنها الحقيقة الكلية والنهائية، ولذلك المطلوب حسبه تجاوز العقل الأصولي والعقل التنويري، والاستعاضة عنهما بالعقل الاستطلاعي أو المنبثق.

وما نخلص إليه أن الأنسنة بهذه الأبعاد الفلسفية، هي جوهر الحداثة لتماهيها معها فأنسنة النص هي التعاطي معه كنص تاريخي، أي كنص متجسد في لغة بشرية ويعكس التصورات والمفاهيم التي تتضمنها تلك اللغة، وأنسنة العقل هي إعطاء الدور الأساسي في المعرفة للعقل على حساب الوحي، واعتباره السلطة العليا، أي لا توجد سلطة على العقل إلا العقل، أما أنسنة السياسي فهي تعني العلمانية بمعنى أن خير الإنسان يتحقق عندما يسير نفسه بنفسه عن طريق الاقتراع العام أما أنسنة التاريخ فهي رفض أي تصور مسبق لسير التاريخ لأن التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان الحرة والسيدة.

وهكذا فالأنسنة هي القيم الأساسية للحداثة، وأبعادها الفلسفية تؤكد ذلك.

الفصل الأول

أنسنة النص

إن تعامـــل أركـــون مع النص القرآني، وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإســـلامية، يقوم أساسا على إعادة النظر في قداسته، والكشف عن آليات تعاليه، مـــن خلال البحث في طبيعته اللغوية، وتاريخ تكونه، ومراحل تشكله واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم.

ويقتـــرح أركـــون اســـتراتيجيات معرفية وتاريخية لتفكيك آليات التقديس والـــتعالي، فأنـــسنة النص تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة، وتقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان.

وذلك يقتضي إعادة فحص الكثير من المفاهيم من مثل: أم الكتاب، الوحي، الخطاب القرآني، القرآن النص، المصحف، الخطاب النبوي... الخ.

ويمكننا أن نحدد في هذا السياق ثلاثة مفاهيم كبرى عند أركون تكشف عن إســـتراتيجيته في تجذيـــر الـــنص في التاريخـــية وهي: مجتمعات الكتاب/الكتاب، الشفهي/المكتوب، الحدث القرآني/الحدث الإسلامي.

فهـــذه المفاهـــيم حسب أركون تبين كيف تم خلع طابع التقديس والمفارقة والتجـــريد والـــتعالي على الكثير من التصورات والمعاني التي هي ممارسات بشرية، إنسانية محايثة.

وفي هذا السياق يميز محمد أركون بين مستويين من كلام الله وهما:

1- الكلام المطلق والكلام النسبي:

أي مستوى كلام الله في كليته ولهائيته، ومستوى كلام الله الموحى إلى البشر بواســـطة الأنبـــياء والرسل." فكلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاذه، ونحن لا نعرفه بكليـــته، فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوراة، ثم عيسى،

وأخيرا إلى محمد ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه، ونظرية "الكتاب السماوي" التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب). وبهذا المعنى نجد أن القرآن يتحدث عن "اللوح المحفوظ" وهو يعني به ذلك الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلية كلام الله الموجود فقط في السماوات فمهمـــا يكـــن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله المحفوظ ذاك"[1].

وبهذا المعنى فإن القرآن هو تجلي جزئي أرضي، وبشري ثم من خلال الرسول -ص- لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي، وتوجه إلى عقـــول بـــشرية وارتبط نـــزوله بحوادث اجتماعية واقتصادية في شبه الجزيرة العربية، ونجد حسب أركون أن "القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي، أزلي، لا نهائـــي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منـــزل على الأرض بصفته الجزء المتجلـــي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله"[2].

أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي.

ونلاحظ أن أصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتـــزلة في نظريتهم القائلة بخلق القرآن، فلما كان الكلام صفة من صفات الفعل، لا مـــن صفات الذات وفق تصور المعتزلة، لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم، معنى ذلك أن كلام الله حادث وليس قديما. وبالتالي فإن القرآن مخلوق.

والقـــول "بـــأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما يعني إدخال بعد الثقافة واللغـــة في طرح المشكلة وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعني إدخالهما أو أحـــدهما بعـــين الاعتبار في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحي بها، وذلك يعني أيضا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هنا"[3]. أي أن القـــرآن لـــه بعـــده الإلهي المفارق، كما له بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونـــسبيته، وكل تفكير متجدد في الوحي، لا يفصل بين هذين البعدين ولا يقصي

(1) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 83.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22

(3) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 61

أحـــدهما، فلكلام الله معنيان وهما: "الصفة الإلهية المتعالية التي لا يمكن حصرها في لغـــة بشرية من دون الوقوع في التجسيم من ناحية، والرسالة النبوية التي مصدرها الله ولكـــنها مؤطـــرة في الزمان والمكان فيبلغها إنسان له كامل شروط الإنسانية، يفكر ويشعر ويتخيل، ويأمل وييأس"[1].

وهـــذا الأمـــر يؤكده نصر حامد أبو زيد عندما يقول: "إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عـــن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي معين"[2].

هكـــذا يتفق أركون مع عبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم من الباحـــثين العـــرب الذين دشنوا قراءات حداثية في الفكر الإسلامي، على ضرورة إدراج اللغة، أي لغه الوحي والثقافة، أي التصورات الثقافية التي يتضمنها، والتاريخ في كل محاولة لفهمه وموضعته في سياقه التاريخي والبشري.

فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها "والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنـــيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة وســـابق علـــيها - أي الكـــلام الإلهي في إطلاقيته - لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس"[3].

بمعنى أن الكلام الإلهي المقدس يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بدايـــة من اللحظة التي نطق فيها النبـــي محمد - ص - بالوحي. لأن "المتعالي لا يتجلـــى إلا في التاريخ والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي، والوحي بما هو كلام الله لا يقـــرأ إلا بلغـــة مخصوصة، والوحي الإسلامي إنما نطق به عربـــي على مقتضى لـــسان العرب أي بحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وبحسب طريقتهم في إنتاج المعنى واســـتعمال الدلالة، أي بحسب قوانين الخطاب عندهم، فهو إذن خطاب عربـــي، فـــضلا عـــن أن حيثياته أو بالأحرى إحداثياته، أي أسباب نـــزوله تحيل دوما إلى

---

(1) عبد المجيد الشريفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001، ص 39

(2) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 119.

(3) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 92.

أحـــداث وممارسات تقع في الهنا والآن، وإلى ذوات مشدودة إلى الزمان والمكان، ومن هنا أناسية الوحي وزمنيته"[1].

وواضـــح ممـــا سبق أن أنسنة الوحي تعني الوعي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يهم أركون ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته أي في كليته ولا نهائيته، وإنمـــا الخطاب القرآني المنـــزل وفق حركة عمودية والمتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية، ثم مكتوبة بعد ذلك.

أي أن أركـــون دنيوي في فهمه للوحي وغرضه هو نـــزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والخطاب النبوي ككل، من خلال تعرية آليات التقديس والتعالي.

فدراســـة الوحـــي دراسة علمية تعني مقاربته بصفته تركيبة لغوية واجتماعية مؤطـــرة مـــن طـــرف جماعات وعصبيات تاريخية، "فما كان قد قبل وعلم وفسر وعـــيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يـــدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخـــية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[2] وذلك هو معنى دراسة الوحي في تحليه البشري والأرضي.

ولا نجد صعوبة في التأكيد أن هذا المنحى في قراءة المقدس هو استمرار لنظرية المعتزلة في التراث العربـــي الإسلامي، التي تقول بخلق القرآن، وهي بذلك تعارض نظـــرية أهـــل الحديث عن الكلام الإلهي، أي نظرية أن كلام الله قديم غير مخلوق، باعتـــبار أن صـــفات الله وأسمائـــه بما فيها الكلام لا يمكن أن تكون مغايرة لله أي مخلوقة، بل هي قديمة.

وبالتالي فإن الخلاف يدور حول علاقة الوحي بالتاريخ، فالقائلون بقدم القرآن يعـــتقدون أن لا صـــلة لكلام الله بالمجال الزمني والتاريخي، في حين أن المعتزلة القائلة بخلق القرآن ترى أن الوحي لا يمكن أن يفهم إلا من خلال التاريخ أي المجال الزمني.

وهذا ما يقول به أركون ويؤسس له بالاعتماد على ما حققته العلوم الإنسانية والاجتماعية من طفرات معرفية في حقول مختلفة.

---

(1) علـــي حـــرب، نقـــد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 1995، ص 77.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21

2- مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي:

في سـبيل تحقيق ما يسميه أركون الزحزحة المنهجية والإبستمولوجية للفكر الديني والوحي من الأرضية اللاهوتية التقليدية إلى آفاق البحث الحر عن المعنى.

يقتـرح التميز بين مفهومين وهما: مجتمعات أم الكتاب/الكتاب. ومصطلح أم الكـتاب (أهـل الكتاب) مصطلح ذو بعد تيولوجي، يحل مكانه أركون مصطلح "مجـتمع الكـتاب" أو "الكتاب العادي" .The Notion of Revelation: from AHLAL- KITAB To The Societies of The Book والهـدف من ذلك عند أركون هو "تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) نقصد بهذه الكلمة الأخيرة ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله بين أيدينا للمطالعة، ومـن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة، وإما بجماعة رجال الدين الذين يقعون في خدمتها"[1].

وهـذا الفصل غير ممكن لأننا لا يمكن أن نعود للكتاب بالمفهوم اللاهوتي (أم الكـتاب) إلا باسـتعمال واسطة الكتاب المادي المحسوس. وكل الأديان حسب أركـون "مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي للكلمة من أجل نـشر نظـرياتها الثلاثة عن الوحي فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحـروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون ولما انتشر لكن علم اللاهوت الذي انتـشر في أحضان الطوائف الثلاث المفسرة لكلام الله قد اسقط شحنات التقديس العالـية جـدا على الكتاب المادي المحسوس، أي المتداول بين البشر، وبالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب، إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط وبواسطة العمل التأويلي للثيولوجيين"[2].

أما الهدف الثاني من استخدام مصطلح الكتاب المقدس/الكتاب العادي فيتمثل في "استكـشاف الجـوانب اللغوية والاجتماعية والسياسية والثقافية لتلك الظاهرة الـشمولية المتمـثلة في الكتاب المقدس الذي جرى التسامي به أو تصعيده بكثافة شديدة"[3].

---

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 57

(2) محمد أركون، الإسلام، ، أوروبا، الغرب، ص 21

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82

واستكشاف هذه الجوانب يعني إعادة الكتاب إلى مشروطيته التاريخية والثقافية ونـــزع غلافات التمويه والتنكير والرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب والانتقال مـــن المـــتعالي إلى المجال البشري، بعد أن كان العمل مركزا على عمليات التعالي والتصعيد التي يمارسها العلماء من رجال الدين، الذين يشكلون طبقة المتعلمين التي تـــشرف علـــى تسيير شؤون المقدس أو الرأسمال الرمزي، و"المقصود بتسيير أمور العـــبادات والطقـــوس الشعائرية وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية أو نـــزعها عنها بحسب الحالة"[1].

فالكتاب السماوي، هو النموذج المثالي للكتاب ويحتوي على كلية كلام الله الـــسرية والمعلـــنة والـــتي لا يمكن التوصل إليها، أما الكتاب العادي فهو الكتاب المنسوخ الأرضي المتجسد في التاريخ.

وهذا الالتباس يحرص عبد المجيد الشرفي على توضيحه فيقول: "يذهب في ظن العديـــد مـــن الناس إلى أن المقصود به – أي الكتاب – هو المعنى الشائع لما رسم بـــالخط على الصخر أو العظم أو الرق أو الكاغد ونحو ذلك من المرتكزات المادية. ولكن القرآن لا يشير البتة إلى هذا المعنى عندما يتحدث عن الكتاب مطلقا، أو عن الكـــتاب المسطور وكتاب الله وأم الكتاب، والكتاب الذي انـــزل على محمد أو علـــى غيره من الأنبياء والرسل وعن الكتب القيمة التي في الصحف المطهرّة يتلوها الرســـول، وعن أهل الكتاب. في هذه الاستعمالات كلها ليس المقصود بالكتاب شيئا ماديا يستطيع المرء أن يلمسه وينسخه ويفتحه في صفحة ما ويغلقه ويضعه في خـــزانة أو على رف، بقدر ما هو المضمون الذي ارتأى الله تكليف الأنبياء بتبليغه إلى البـــشر يحـــثهم فـــيه على البر بكل وجوهه ويرشدهم إلى ما فيه خير حياتهم ومعادهم ولا أدل على ذلك من أن الوحي يستعمل هذا المصطلح والنبـــي لما يتلق كله"[2].

وحـــتى يميز أركون بين الكتاب بالمفهوم الشائع عن الكتاب المقدس، يعطى مـــثلا على ذلك في كيفية تشكل الأناجيل في المسيحية، وهي الكيفية التي ظهر من خلالهـــا التمفـــصل الوظائفـــي بين الكتاب (بالمعنى العادي للكلمة) وبين الكتاب

---

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58

(2) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 53

(بـــالمعنى المقدس للكلمة)، فمن "المعروف أن كتبة الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغـــة كـــتابة بـــدلا من الآرامية، على الرغم من أن هذه الأخيرة هي لغة المسيح فلمـــاذا؟ لان الإغريقية كانت أقوى ثقافيا وأكثر انتشارا لأن لغة المسيح الناصري كانـــت عـــبارة عـــن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالهـــا مـــن حيث عدد الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية آنذاك"[1].

وهذا الأمر بالنسبة لأركون "برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام بـــه الكـــتاب العـــادي وتـــأثيره في خط الرجعة على الكتاب المقدس، فقد تخلى اللاهوتـــيون المسيحيون بسرعة شديدة وبشكل كامل عن الصيغة الأولية للرسالة المبلغة في الآرامية من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى وأوسع"[2].

ويفـــسر ذلك أركون بأن اللاهوتيين المسيحيين كانوا يبحثون عن أكبر قدر مـــن الفعالـــية لنشر الدين المسيحي، واللغة الإغريقية أكثر تحقيقا وملائمة مع هذه الغايـــة ولذلك اعتمدوها بدل الآرامية، بالرغم من أهم ضحوا بالعبارات الشفهية الأولـــية للمسيح عليه السلام وإلى الأبد، ويضاف إلى ذلك كون المسيحية ليست دين كتاب وإنما هي دين يسوع المسيح، أي أن كلام الله الموحي تجسد في يسوع، وذلـــك عكـــس الإسلام الذي هو دين كتاب، ففي المسيحية "صارت كلمة الله إنسانا كي يصير الإنسان إلها، وجاء يسوع ليخلص العالم من خطاياه، وآياته إحياء الموتى وشفاء المرضى، ما بين الله والإنسان يسوع المخلص... وفي الإسلام ما بين الله والإنـــسان الكلمـــة، وصارت كلمة الله قرآنا يوحى، وهو آية محمد الوحيدة والفريدة تحدى بها العرب"[3].

كما يفسر أركون العلاقة بين أم الكتاب/والكتاب العادي، تفسيرا انثربولوجيا ثقافـــيا مـــن خلال استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابـــي، فالعقل الكتابـــي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 58
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 81
(3) عـــبد الهـــادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر، الانتشار العربي، بيروت، لندن، ط1، عام 1998، ص 69

حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظائفي الشغال والفعال بين أربع قوى، وينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية (أي على كل المجتمع). وهذه القوى هـــي: الدولـــة والكـــتابة والثقافة العالمة (أي الثقافة الفصحى لمن يعرفون القراءة والكتابة) والارثودكسية الدينية"[1].

وهـــذا الـــتحالف بين هذه القوى الأربع هو الذي يحقق الانتقال من مرحلة الكتاب بالمعنى الثيولوجي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة (المصحف).

أي أن هـــذه القـــوى هي التي تجعل الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة ينتقل إلى مرحلة المدونة أو الكتاب بالمعنى العادي. أي أن المدونة الرسمية المغلقة تصبح عبارة عـــن كـــتاب مادي منتج عن طريق تقنيات الحضارة. ولكنه على الرغم من ذلك يبقي على مستوى القداسة المثبتة والمحمية من قبل سلطة ذات جوهر سياسي.

و"هكـــذا نجد أن إرادة إعلاء الكتاب العادي والتسامي به إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها القصوى في عملية التنكير والتقنيع عندما تؤكد بأننا نستطيع أن نـــتقل مـــن الأناجـــيل لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح، أو أن المـــصحف، أي المجلد الذي يحتوي على كافة النصوص القرآنية هو من نوع الطابع اللامخلوق للقرآن بصفته كلام الله"[2].

ومـــن ثمـــة حسب أركون فإن مفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب تستدعي بعـــدين للتراث وهما: "أولا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه، وثانيا سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال: أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الأثينية المختلفة للتراث"[3].

وينتهـــي بعد ذلك أركون إلى تحديد مراحل ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي حيث يلخصها في أربع مراحل وأنماط للنقل وهي:

"1. حـــدث تدشـــيني: توراة، أناجيل، قرآن ← تاريخ أرضي ← تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

---

(1) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟، ص 59.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 37

2. الحواريـــون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي ← التابعون ← الأمة المفسرة ← التوليد الخيالي للتراث الحي ← الذاكرة الجماعية الحية.
3. المدونات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحي.
4. قراءات مفسرة وصراع التفاسير في ما بينها"[1].

ولكن يوجد من الباحثين العرب الذين يعيبون على أركون قوله أنه هو الذي اختـــرع هذا المصطلح الغامض والمعقد: أم الكتاب/الكتاب ففي كتابه: "الإسلام، أوربـــا، الغـــرب" يقول: "وكنت أنا الذي اخترعته شخصيا وبلورته بشكل أولي وبدائـــي"[2] ويعلق على ذلك جورج طرابيشي قائلا: "والمصطلح باستعماله هذا، غـــامض بالفعـــل، وربما كان المقصود به التمييز بين "القرآن" و"المصحف" أو بين "الكـــتاب LE LIVRE (بالبـــنط الكبير)" و"الكتاب Le livre (بالبنط الصغير)". ولكـــن أيا يكن المقصود، فإن مصطلح "أم الكتاب غير سديد هنا، وليس لأحد أن يخترعه لأنه بالأساس مصطلح قرآني"[3].

3- من الخطاب الشفوي إلى النص المكتوب:

من بين المهام المعرفية والتاريخية التي تحمل محمد أركون مسؤولية التصدي لها، وتحلـــيلها مهمة النقد التاريخي للنص القرآني، ويقصد بذلك انجاز دراسات نقدية لـــتاريخ القرآن، في جميع مراحله، لأن حراس الأرثوذكسية في نظره أخرجوا قصة القـــرآن إخـــراجا لا تاريخيا، أي نـــزعوا الصفة التاريخية عن زمن الوحي، وزمن الجمع، وزمن التدوين، وتثبيت المصحف.

يـــبدأ أركـــون تحريه لهذه المسألة من البحث في معنى كلمة قرآن وهي: "في العربية، مصدرها قرأ، وفي القرآن ذاته نجد أن جذر المادة اللغوية قرأ يدل على معنى التلاوة، لأنه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته أول مرة من قبل محمد"[4].

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 91.
(2) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 20.
(3) جـــورج طرابيـــشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، لندن، ط 1، عام 2000، ص 45.
(4) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'Islam Aujourd'hui, OP.Cit. p 89

وهـــذا معناه أن الخطاب المسموع تاريخيا سابق على النص، وأن النبـــي – ص– مطالـــب بتلاوة والتلفظ بالآيات التي سمعها والفكرة الأساسية هنا "تكمن في القـــراءة المتطابقة مع الخطاب المسموع، لا المقروء"[1] حيث توجد آيات كثيرة في القـــرآن تلـــح على ضرورة أن يلتزم النبـــي عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعهـــا من جبريل عليه السلام، حيث جاء في القرآن الكريم في سورة القيامة قوله تعالى: "لا تحرك به لسانك لتعجل به. إنّ علينا جمعه وقرآنه، فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثم إنّ علينا بيانه" الآيات 16، 17، 18 و19.

إن لفـــظ القرآن "لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودُوِّن بـــين دفتين. فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبـــي و لم يأمر به"[2].

أي أن الإســـلام حسب أركون كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطـــاب شـــفهي أي منطوقات شفهية "سمعت وحفظت عن ظهر قلب. من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كل الأحـــوال، وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور مـــن الحالـــة الشفهية إلى حالة النص المكتوب كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي ثم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي"[3] فما معنى الحالة الشفهية والحالة المكتوبة للرسالة؟ وكيف حصل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟ وما هو الفرق بين الخطاب والنص؟ وماذا ترتب على ذلك من نتائج؟

هذه الأسئلة وغيرها شغلت أركون كثيرا ووضع لها الكثير من الإجابات التي تتناغم مع مشروعه في نقد العقل الإسلامي.

ففـــي إطار تحليل أركون لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف، يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي، ويثير الكثير من الشكوك حول تلك الروايات دون أن يقدم قصة أخرى، ويذكر كيف أن هذه الإشكالية قد تم تجاوزها

---

(1) IBID, p 89

(2) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 49

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 77

بالنسبة للتوراة والإنجيل. وذلك بسبب النقد الفيلولوجي اللغوي للنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية.

ويذّكر بأعمال الكثير من المستشرقين أمثال: الألماني نيوفيل نولدكه NOLDEKE صاحب كتاب "تاريخ القرآن" الذي طبع سنة 1860، وأعمال شوالي (1909) وبيرغسترايسر G. BERGSTRAUSSER بريتزل O. PRETZL في كتابهما: "جمع القرآن" و"تاريخ النص القرآني"وأعمال ريجيس بلاشير R. BLACHERE... الخ.

ويتأسف أركون على كون أعمال المستشرقين وخاصة أعمال المدرسة الفيلولوجية الألمانية مازالت متجاهلة ولا يلتفت إليها الباحثون المسلمون بالرغم من أنها في نظره ستؤدي إلى إعادة كتابة تاريخ المصحف كتابة علمية تاريخية.

ويوعز ذلك لسببين اثنين أحدهما سياسي والآخر نفسي.

أما السياسي فهو أن: "القرآن يلعب بالنسبة للدولة الجديدة دور المشروعية الملحة. لغياب الآليات الديمقراطية عنها تماما"[1] أي أن الدولة الحديثة تستعمل القرآن والدين بشكل عام لإضفاء المشروعية على ممارساتها غير الديمقراطية وغير العادلة في العالم الإسلامي أما السبب النفسي فهو أن "الوعي الإسلامي قد استبطن وأدمج – منذ فشل مدرسة المعتزلة بخصوص القرآن (المصحف) المخلوق الاعتقاد اليقيني بأن كل الصفحات الموجودة في المصحف تتضمن كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني أو القرآن المقروء"[2].

وإستراتجية أركون تقوم على تجاوز كل العوائق السياسية والنفسية التي تعيق إعادة كتابة تاريخ المصحف، من خلال رفع الدولة يدها عن القرآن، وإعادة فهم القرآن على أنه مخلوق أو حادث.

ويبدأ أركون أولا بالتمييز بين ما يسميه الخطاب الشفهي، والنص المكتوب، أما الخطاب الشفهي فهو العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها النبي طيلة 20 عاما، في ظروف زمنية ومكانية وهذه العبارات رافقت الفاعلية التاريخية للنبي محمد –ص – المتنوعة والخصبة، لأنه يتمتع بعدة صفات فهو: "رجل دين وإنسان

---

(1) MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui, OP.Cit. p 96.

(2) IBID, p 96.

يحب التأمل والتفكر، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس"[1].

ويهم محمد أركون لفت الانتباه إلى "المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولا تلفظ به متكلم مـــا، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما: هو الجمهور العربــي القرشي في مكة"[2].

أي أن أركـــون يركـــز علـــى كل الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية والنفسية والانثـــربولوجية لهذا الخطاب، لأن ذلك يساعد في فهم المنشأ التاريخي والتيولوجي للتعاليم الدينية ويبرز وظائفها الإيديولوجية والنفسية.

وهـــذه المرحلة أي مرحلة الخطاب الشفهي انتهت بوفاة أصحابها أي الرسول -ص- والـــصحابة الذين كانوا من حوله وسمعوا منه مباشرة، ولذلك نحن لا يمكن أن نتوصـــل إلى معرفة الحالة الأولية والأصلية والطازجة للخطاب الشفهي إلا عبر المـــرور بمـــرحلة النص المكتوب أي المصحف. وبلغة أركون المدونة الرسمية النصية المغلقة، وهذه المرحلة تطرح الكثير من الإشكاليات، لأن "انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، وهو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي"[3].

حيث يشكك أركون في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونـــة النـــصية الرسمية (المصحف) فهو "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كـــل الخطـــاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية"[4].

وهذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة في تصور أركون، حيث يقول أن من أهم المكتسبات "ذلك التميز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد

(1) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 46

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

(3) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند أركون، ص 118.

(4) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 188.

أن يـــصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية"[1].

وما يترتب عن ذلك هو أن "المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نـــــزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكسي، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول"[2].

ومـــن ثمـــة فإن أركون يسلم بحصول الكثير من التنكر والتقنيع، وعمليات الحـــذف والانـــتخاب والتحويـــر والتقديم والتأخير، مما يجعل إمكانية المطابقة بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب أمر غير ممكن.

كما يطرح أركون إشكالية الانتقال هذه من زاوية "تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنـــتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتميز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة"[3].

ويقـــصد أركون بظروف الخطاب مجمل الظروف والحيثيات والملابسات التي جرى فيها الفعل الكلامي الصادر عن النبـــي -ص- والموجه لمستمعيه المؤمنين به والرافـــضين لـــه، فمـــا عدا معاصري الرسول -ص - لم يعش المؤمنون الظروف الخاصة للخطاب، أي الظروف الدقيقة الحافة به، أي الأوضاع الخاصة بكل آية أو مجمـــوعة مـــن الآيـــات أو سورة من السور صحيح أن في علوم القرآن ما يعرف "بأســـباب النـــزول" ولكن هذه الأسباب لم يحتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها، بـــل إن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، و لم تدون جزئيا فقط إلا في فتـــرة متأخـــرة، بعد جيلين أو ثلاثة أجيال على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب"[4].

ونفـــس الأمر بالنسبة لتثبيت الخطاب الشفهي في نص مكتوب ذلك "أننا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية من المصحف

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53
(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189
(3) المرجع نفسه، ص 188
(4) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة التاريخ، ص 48

ولا نعـــرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرشح بعد أن انتصر من انتصر وانهزم من انهزم والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر ويحـــذف بقية الروايات الأخرى، ويمكن القول بأن تاريخ إقفال المناقشات الدائرة حـــول الـــنص القرآني يعود إلى لحظة الطبري المتوفى عام 923م فقد كان "تفسيره بمثابة التأسيس الأولي للأرثوذكسية الإسلامية[1].

أي أن معرفة وضعية الخطاب ذات أهمية بالغة لا يؤديها الخطاب عندما يدون كتابة ويصبح قابلا للقراءة.

وبهـــذه الكيفية التي نجهل فيها ظرف الخطاب، ثم تثبيت الخطاب القرآني في كـــتاب مادي ملموس، "لأن الكتابة هي تثبيت الخطاب في حامل خارجي، يختلف عـــن الصوت وهذا إنجاز ثقافي هائل إذ يختفي فيه الواقع البشري وتنوب عنه الآن علامـــات ماديـــة في نقل الرسالة وهو إنجاز يعنى بطبيعة الخطاب الوقائعية أولا، ثم بـــالمعنى تاليا. فلأن الخطاب وحده يوجد في لحظة زمنية حاضرة من الخطاب فقد يفلـــت كلاما ويتثبث كتابة"[2]. هذا التمييز بين مرحلتي الوحي كخطاب والوحي كـــنص عمليـــة إجرائية ومنهجية في نظر أركون تضمن إمكانية تحقيق نقد تاريخ القرآن وإعادة النظر في تدوينه وترتيبه، وزعزعة كل التركيبات التقديسية والمتعالية للمـــصحف، الـــتي تنظر إلى المكتوب على أنه الشكل المادي للوحي، الذي يتعالى على الزمن ويتجاوز التاريخ، ويشير أركون إلى عدة نتائج ترتبت عن حلول النص المكـــتوب محل الخطاب الشفوي، وهي نتائج ذات أهمية ثقافية ومنها أولا "وضع شـــعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها... وثانيا راح هذا الحلول يعمم الكـــتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع، وخصوصا بعد اختراع الورق أولا، ثم المطـــبعة لاحقا، فالكتاب المطبوع بصفته أداة للثقافة وناقلا للحضارة يساعد على انتـــشار الكتاب المقدس المتضمن للوحي"[3] بمعنى أن التحول من الخطاب الشفهي إلى الـــنص المكتوب ساهم في اتساع دائرة التأويل بما يتناسب وجمهور المتلقين له

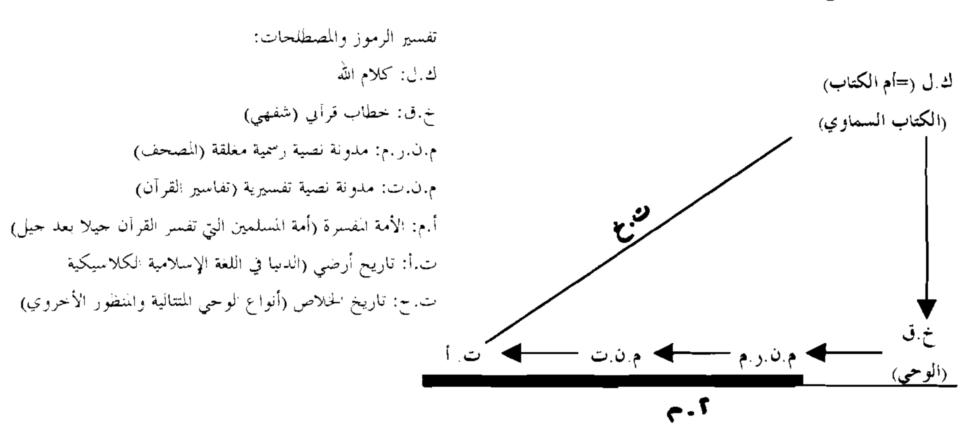
(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 189.

(2) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ص 57

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 78

وظـــروفهم التاريخـــية والاجتماعية والسياسية كما عرف الكتاب المقدس انتشارا واســـعا وكـــبيرا بفعل تقنيات الكتابة والطباعة مما سلم الكلام القرآني للالتباسات التاريخية.

ويوضح أركون هذا التحول جدول بياني[1]



ومنطق هذا التحليل هو الذي حدا بأحد الباحثين إلى التمييز بين ثلاثة مستويات وهـــي القرآن، والمصحف، والكتاب، لان الممهاة بينها في الحقيقة هي ممهاة إيديولوجية "فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبـــــي فخـــضع تبعا لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد... أما المفهوم الثالث وهو الكتاب فلا نتردد في اعتباره مصطلحا أصوليا تم اعتباره مرادفا للقرآن والمصحف رغم أن دلالته في النص القرآني تعني مجموع الأوامر والنواهي"[2]

وهذا التمييز كثيرا ما يغلفه الفقهاء في الفكر الإسلامي حسب محمد أركون

4- من الحدث القرآني إلى الحدث الإسلامي:

مـــثلما يتم التمييز بين التوراة واليهودية، وبين الإنجيل والمسيحية، يميز أركون بين القرآن والإسلام، أو بين الحدث القرآني Le fait coranique والحدث الإسلامي Le fait Islamique، أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.

---

(1) محمد أركون، م. ن، ص 85

(2) نـــادر حمامـــي، إســـلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، عام 2006، ص 53

ويشير أركون إلى أن أول من استعمل مصطلح الظاهرة القرآنية من الثلاثينيات في القرن الماضي هو مالك بن نبي و"لكن ضمن منظور تبجيلي تقدسي"[1] وذلك المنظور هو ما يعمل أركون على الابتعاد عنه، وذلك بغرض أن يجذر القرآن في التاريخ.

ويقصد أركون بالحدث القرآني بأنه "واقعة لغوية، وثقافية ودينية قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش "بالمعنى الذي حدده كلود ليفي ستيروس CLAUD LEVI-STRAUSS، ومجال "الفكر العالم"، وهذا التقسيم يوصف من طرف المؤرخين عامة من وجهة نظر تاريخية خطية: قبل القرآن حيث يتكلمون عن الجاهلية... وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد في المدينة سنة 622 م"[2].

وغرض أركون هو بيان العلاقة القائمة بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، والتأكيد على أنهما لا يتطابقان كما قد يتخيل المسلم للوهلة الأولى "فالأول أي (الحدث القرآني) يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة تماما في الزمان والمكان، ولكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا وإنما هي تتطلب إستراتجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الابستمولوجية.

أما الثاني (الحدث الإسلامي) فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد فهذا التراث لا يهتم إطلاقا بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخيا وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة والنموذج الصالح"[3].

ويشرح هاشم صالح هذا التمييز الذي يقيمه أركون بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي بأن الحدث القرآني هو في جوهره حدث لغوي وثقافي يعود إلى القرن السابع في الجزيرة وهو إنبجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات. أي أنه مفتوح على الاحتمالات المعنوية والدلالات المتعددة، لأن الحدث القرآني له

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 186

(2) MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, (1ère édition, 1975, p 5.

(3) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 12.

بنـــية مجازيـــة رمزية، في حين أن الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي هو جملة التجـــسيدات المادية للحدث القرآني. حيث حولت البنية المجازية والحالة الرمزية إلى قـــوانين وقـــواعد عامة لضبط حاجيات المجتمع في القرون الهجرية الأولى، وهكذا عندما احتك الوحي بالتاريخ ولد الحدث الإسلامي.

ولذلك فإن التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي يهدف إلى الكشف عـــن تاريخية كل التحولات والعمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث الإسلامي، فالقـــرآن لا يتعالى على التاريخ والحدث الإسلامي هو حدث تاريخي بشري لأنه: "نتاج الاستراتيجيات الأيديولوجية للفاعلين الاجتماعيين"(1)

فالإسلام حسب أركون يمكن مقاربته من ثلاثة مستويات وهي:

"- إسلام أول نطلق عليه اسم الدين القوى

- إســـلام ثان أو دين أشكال (يساوي أشكال تاريخية أو سوسيولوجية، للتعبير عن الدين الإسلامي)

- إسلام ثالث أو دين فردي"(2)

والعلاقـــة بين هذه المستويات الثلاثة يمكن إدراكها عندما نفرق ونفصل "في كل دين الشيء المعاش الشائع المشترك من حيث أسلوب التوتر، ويوزعه بين التعالي والمحايثة بين الرغبة الصوفية والطقوسية، بين التحرر الذاتي والاستلاب الموضوعي، بين الاجتهاد والتقليد في الإسلام، بين النبوة والتصوف، بين الانفتاح والانكماش... الخ"(3).

أي أن الـــدين القـــوى ينـــزع إلى التحول إلى دين أشكال ومراسم، "ففي الإسلام، حول التفسير التقليدي، والممارسة الأخلاقية والقضائية السياسية، القرآن والتجـــربة الدينية التي عاناها النبـــي إلى جملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكات الضاغطة، هذا الانتقال من القوى إلى الأشكال - الظاهر في كل الأديان - قلما لفت انتباه المفكرين المسلمين المعاصرين"(4).

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 185.

(2) محمـــد أركـــون، ولـــوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ترجمة، علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت، ط 1، عام 1983، ص 116.

(3) المرجع نفسه، ص 117.

(4) محمـــد أركـــون، مـــن مفهـــوم الإســـلام إلى كيف الإسلام على إسلام اليوم، مجلة المفكر العربي المعاصر، تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي، العدد 56-57، عام 1988، ص 47.

فالـــدين أي دين بالنسبة لأركون ليس هو الشكل الذي يتجلى من خلاله في الـــتاريخ ولكـــن ذلـــك ليس مانعا حسب عبد المجيد الشرفي من "دراسته دراسة تاريخـــية، والتمييز بين الدين المنفتح" والدين "المغلق" حسب التصنيف البرغسوني، وبـــين الدعوة الأصلية وأشكال التدين التي تغلب عليها الطقوسية وتؤدي وظائف اجتماعـــية معيـــنة هـــي أساســـا تقوية الروابط بين الأفراد، وفرض حد أدنى من الانضباط، فتتقدم فيها الو لاءات المختلفة على الحقيقة"[1].

وبمعنى آخر فإن الحدث الإسلامي يهتم فقط بما هو مقدس في الحدث القرآني لكي يوظفه "من أجل خلع التقديس والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كـــل التـــركيبات العقائدية والقوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية. وكل أنظمة المـــشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر)، إن الظاهرة الإسلامية مـــثلها مـــثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها"[2].

ومـــا نخلـــص إلـــيه من هذه المنظومة المصطلحية والمفهومية، وهذه الأدوات التحليلية المقترحة من قبل أركون والتي تتعلق بجملة من التحديدات من مثل:

أولا: كلام الله المطلق وكلامه النسبـــي أو الجزئي.

ثانيا: مجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب العادي.

ثالثا: الخطاب الشفهي (القرآن) والخطاب المثبت كتابة (أي الصحف).

رابعا: الحدث القرآني والحدث الإسلامي.

أنهـــا تحديـــدات غرضها أنسنة المقدس، أي بيان أن المقدس في ذاته ليس في متـــناول الإنسان وأنه بمجرد ما يندرج في البشري والتاريخي حتى يفقد الكثير من سماتـــه المطلقـــة، وذلـــك تحـــت الضغوط اللغوية والاجتماعية والثقافية للأفراد والجماعات. فالقرآن باعتباره خطاب شفهي تم تعويضه بالمصحف باعتباره خطاب مكتوب، ولا يوجد تماهي كلي بينهما كما أن كلام الله المطلق في كليته ونهائيته لا يمكـــن معرفته، وما نعرفه هو مستوى كلام الله الموحى إلى الناس بواسطة الأنبياء،

---

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 47.

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص 211

أي نحن نعرف الجزء المتجلي الأرضي ولا نعرف كلام الله في مطلقيته، كما أن ما يعيـــشه الناس اليوم ليس الحدث القرآني في طزاجته وإنما هو الحدث الإسلامي بعد أن اختلط بالتاريخ.

وهـــذا الشكل فإن أنسنة النص المقدس يشكل بعدا جوهريا وأساسيا في نقد العقــل الإسلامي، وذلك من خلال التركيز على المتلقي أي الإنسان بكل ما يحيط بـــه من واقع تاريخي، عكس الفكر الديني الذي يجعل قائل النصوص -أي الله- هو نقطة انطلاقه ومحور اهتمامه.

أنسنة العقل

يقـــصد أركـــون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقة مطلقة متعالية، وليس مرجعية مقدســـة ولذلك يتحدث عن تاريخية العقل L'historicité de la raison، وتتجلى هـــذه التاريخية في التحولات التي عرفها العقل، منذ بداياته الأولى عندما كان يقوم على الأصل الالهي، ويستند على الوحي إلى ما يسميه اليوم أركون العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي وهو عقل ما بعد الحداثة.

ولعل هذه المسافة المعرفية بين التصورين للعقل تكشف عن تاريخيته، وانغراسه في النسبية والتحول، فالعقل كما يقول أركون: "ليس جوهرا ثابتا يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية فللعقل تاريخيته أيضا"[1].

ويحـــدد معنى تاريخية العقل بأنها: "الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابـــع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. هذا هو في نهاية المطاف معـــنى نقـــدي للعقـــل الإسلامي، فالعقل الإسلامي ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقـــبع خـــارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما"[2].

ونجـــد أن الجابـــري عندما يتشبع مسار خطاب العقل في الثقافتين الأوروبية والعربية ينتهي إلى القول بتاريخيته ونسبيته "أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الـــشيء الذي ينـــزع عنه الصبغة الإطلاقية"[3] ويلاحظ الجابري أن العقل الكلي هـــو" كلـــي" فقـــط داخـــل الثقافة التي أنتجته، فالعقل بما هو جملة من القواعد مستخلصة من موضوع ما ومن ثمة كلما توفر لدينا موضوع ذو خصوصية واضحة أمكن القول بوجود عقل أو منطق خاص به.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 237

(2) المرجع نفسه، ص 238

(3) محمـــد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، عام 1996، ص 26

ويحـــدد علي حرب مفهوم أنسنة العقل بأنه "الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائـــي بماهـــياته الثابـــتة وحقائقه المطلقة، وعلى المنطق المتعالي بمفاهيمه المحضة وقوالـــبه المـــسبقة، فالفكرة الحية والخصبة ليست عالما مثاليا يقوم بذاته المجردة، أو مفهوما محضا يسبق كل ممارسة...و إنما هي واقعة تختزن إمكاناتها، أي طاقة خلاقة تحـــتاج إلى الصرف والتحويل بحيث أن من يطلقها أو يتداولها يتغير بها ويغير سواه ويسهم في إغنائها وتطويرها أو تغييرها"(1).

ومعـــنى هـــذا أن أنسنة العقل تعني فتحه على النسبـــي بدل المطلق، وعلى الجزئـــي بدل الكلي فالعقل ليس مفارقا للإنسان، ولا أصل ميتافيزيقي له، فالعقل الـــذي يقـــصده أركـــون ليس "المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية المـــوروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقـــل الفعّال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المـــتطورة والمـــتغيرة بـــتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية القوة الخاضعة للتاريخية Historicité"(2).

ويحـــذرنا علـــي حـــرب من التعامل مع العقل بالمعنى الأفلاطوني له، بصفته مـــرجعية مطلقة ومتعالية فيقول: "من عاداتنا الفكرية أننا تعاملنا مع العقل بصفته مـــرجعية مطلقة أو مقدسة، فوقعنا ضحيته بتلغيم عقولنا وممارسة عقلانيتنا بصورة قاصـــرة وعقـــيمة، والـــوجه الآخر للعملة التقديسية هو التعامل مع العقل بصورة نـــضالية تحريـــرية علـــى غرار ما تعاملت حركات التحرر مع القضايا والشعوب فكانـــت الحصيلة المزيد من الفوضى والاعتباط واللامعقولية والاستبداد، لأن العقل ليس حقيقية متعالية أو هوية مستلبة، ولا جوهر خالص من شوائب اللامعقول، أو جهـــاز فطـــري يخرّبه من خارجه رجال اللاهوت والسياسة على ما يتوهم معظم الحداثـــيين، وإنمـــا هـــو فعالية فكرية تنتج الحقائق والمعقولات بقدر ما تنسج من الأوهام واللامعقولات"(3).

---

(1) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 185
(2) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29 عام 1979، ص 43
(3) علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، ص 232

فالعقل التاريخي إذن هو الذي تشتغل آلياته خارج غطاء المطلق والثابت والأحادي، أي له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها والكشف عن مشروطياتها. فعندما"نسأل العقل عن أصوله فإننا نقحمه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، من ثم على أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة متقلب بتقلب الشروط، وبذلك فإننا ننتقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته وتحولاته"[1].

وهذا هو المسار الذي يسلكه أركون في دراسته للعقل الإسلامي في الفكر العربي الإسلامي فنجده ينظر إلى العقل من عدة مستويات، فهناك الأصل الإلهي للعقل، أي العقل الذي يستند على الوحي، وهو العقل الديني، وينظر إلى العقل الأصولي على أنه عقل ذو بنية دينية، ويبحث في خصائص هذا العقل من حيث كونه عقل أرثوذكسي وذلك عكس العقل الفلسفي والعقل الوضعي، كما ينظر إلى العقل الإسلامي من جانبه التاريخي، المتمثلة في مرحلة القرآن أو التشكيل الأولي للفكر الإسلامي، ثم مرحلة العصر الكلاسيكي، أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري، وثالثا مرحلة العصر السكولاستيكي أي العقل التكراري الإجتراري حيث عرف العقل الكثير من صور الجمود والانحطاط ورابعا مرحلة النهضة في القرن 19 وحتى الخمسينات من القرن 20 وخامسا مرحلة الثورة القومية (1952 - 1970) والثورة الإسلامية (من سنة 1979 إلى يومنا هذا) حسب تقسيم أركون للأزمنة المعرفية للعقل الإسلامي.

1- الأصل الإلهي للعقل:

يقوم الفكر الإسلامي في نظر أركون على محاولة ترسيخ الأصل الإلهي للعقل، وهذا الأصل مشترك بين جميع الأديان التوحيدية، كما يتجذر أيضا في الفكر الإغريقي كما هو الشأن في الفلسفة الأفلاطونية، أي أن العقل الإسلامي له أصل إلهي يوجهه ويقوده نحو الصواب.

---

(1) جان بيار فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة، العدد 26 عام 1986، بيروت، ص 167

حيث نجد "أن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماما بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري ويهديه هذا العقل الذي يظل كلما اعتمد على نفسه"[1].

وهذه هي مسلمة هذا العقل التي تقوم على أن السبيل إلى هداية العقل إنما هو الوحـــي فالإيمان بالوحي يقوي ويسدد ويؤيد العقل البشري، وهذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصة إلى الوحي وهي النظرة التي ترى في خطاب الوحي خطاب معرفة. وهذا ما يجعل العقل بهذه الكيفية يندرج في المقدس والإلهي.

كما أن "الإيمان بوجود أصل إلهي للعقل يضمن التجذر الأنطولوجي لعمليات العقـــل البشري كان قد دعم وانتشر في الإسلام عن طريق الحديث المشهور المنبثق عـــن الفكر الاشراقي: إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام، ثم قال له أقعد فقعـــد، ثم قـــال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قال له: وعزتي وجلالي وعظمـــتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدرتي على خلقي ما خلقـــت خلقـــا أكـــرم منك ولا أحسن عندي منك، بل أخذ بك وأعطى، وبك أعرف وبك أثيب وبك أعاقب"[2].

وبالـــتالي فـــإن هذا العقل متعال خالد وخاضع لتحديدات كلام الله سبحانه وتعـــالى. وهكـــذا تأسس كل الفكر الإسلامي بالنسبة لمحمد أركون و"تطور على قاعـــدة الأصل والدعم المقدس للعقل والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تمامـــا، أي القـــرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، وضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"[3].

وينفـــي أركـــون وجود أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئ هذا العقـــل الإسلامي وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه ولذلك يرى أنه من الملـــح والعاجل "أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة. نقـــصد بـــذلك تطبـــيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية وألسنية

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 65

(2) المرجع نفسه، ص 65

(3) MOHAMED ARKOUN, Pour Une Critique de la Raison Islamique, maison neuve et La Rose, PARIS, 1984, p 66

وسـيميائية دلالية وانتربولوجية فلسفية، ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية الـتي تـتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها، كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد Linéaire et Abstraite ومخاطره"[1].

والأصـل الإلهي للعقل بهذا المعنى يجعل العقل الإسلامي يندرج في بنية أوسع منه وهي بنية العقل الديني، والتي تندرج بدورها في بنية أوسع وهي بنية المقدس.

فخطابات الوحي المتكررة باعتبارها خطابات إلهية تكشف عن التدخل الإلهي في الـتاريخ، وبالتالي "فالوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان والـتاريخ والعالم الآخر والمعنى الكلي والنهائي للأشياء. وكل ما يستكشفه العقل لاحقا لن يكون صحيحا أو صالحا مؤكدا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبـي"[2].

أي أن العقـل البـشري لا يـستطيع أن يفكر في التاريخ، من خارج النص الإلهـي، وتصبح المعرفة بهذا المعنى "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معـنوي سـيمانتي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعـنوي والمفهومي في كل المجالات"[3] ووفق هذا التصور يتم إقصاء الإنسان من إنتاج المعرفة، والتأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في الـنص، وتختـزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف على شيء، لا المعرفة الحقيقية به"[4].

فالعقل القرآني عند أركون هو عقل التعرف على الشيء، وليس العقل الذي يعـرف ويكتشف الشيء، وهذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة، حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر، ويحدد أركون هنا التعرّف بعكس المعرفة، وهو ما يقـصده القرآن حسب فهمه" بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الآخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعـنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقا لأنها بكل بساطة كانت

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 07
(3) المرجع نفسه، ص 07
(4) المرجع نفسه، ص 08

موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة وممارسة سلوكية مناسبة"[1].

ومن ثمة فإن كل نقد تاريخي للأصل الإلهي للعقل في الإسلام، هو النقد الذي يفصل بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية وحقائقه المطلقة، وبين العقل البشري التاريخي لن يتحقق إلا من خلال إخضاع الإسلام لما خضعت له باقي الأديان من تجارب علمانية حيث أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، ومصدر كل المساعي المنهجية والاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري.

فإخضاع العقل للنقد التاريخي يخرجه من فضاء التقديس والتعالي ويدمجه في سياق الفعالية البشرية.

2- العقل الإسلامي الكلاسيكي:

بهدف دراسة العقل الإسلامي الكلاسيكي من الناحية الابستمولوجية، والبحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكي وهو العقل الفقهي، والعقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة، يعمل أركون على تحديد هذا العقل ويتساءل عن الكيفية التي يمكن بها القبض عليه ويرى أنه بالإمكان أن نختار عدة مسارات، وهي إما "أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءا من لحظة القرآن ونتتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين/أي التاسع والعاشر الميلاديين، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره. وأخيرا إما أن نعتمد نصا (أو مؤلفا أو كتابا) محددا ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية"[2].

ومن بين هذه المسارات الثلاثة يختار أركون المسار الأخير، لأن المسار الأول برأيه يوقعنا في التاريخ الخطي للأفكار، في حين أن المسار الثاني يكسر وحدة أنظمة

---

(1) المرجع السابق، ص 08

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 67

الفكـــر فتزول وظائفها ودلالاتها، ويختار المسار الثالث، وهو المسار الذي بموجبه تـــشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه كما تبلور في رسالة الشافعي، فمـــن الرسالة يمكن أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي.

ويحلـــل أركون"الرسالة" للشافعي من جانبين وهما: الجانب الشكلي والجانب الـــدلالي. أمـــا مـــن الجانب الشكلي، فإن رسالة الإمام محمد بن إدريس الشافعي جـــاءت في شـــكل خواطر متعلقة بمسائل مستقلة قليلا أو كثيرا، وبلهجة تعليمية لكونها ألفت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيل.

ويـــستعرض أركـــون فصول الرسالة كما جاءت في عدة طبعات، كان آخرها طبعة السيد خضوري الذي ترجمها إلى الانجليزية وقسمها إلى 15 فصلا، تنقـــسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ 825 فقرة ويكفي حسب أركون أن نلقـــي نظرة على عناوين الفصول لكي نعرف أنها تدور حول إشكالية مركزية واحدة، وهي إشكالية أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام، "إن السؤال الحاسم المطروح هو التالي: باسم من؟، باسم ماذا؟، وطبقا لأية عمليات برهانية إيضاحية تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما وإجـــباريا للبـــشر، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشريعة)؟[1].

وهـــذا العـــرض الشكلي للرسالة يدل على وجود عقل معين، يتشكل داخل إطار مجموعة نصية Corpus ناجزة ومغلقة ونهائية، أي القرآن والحديث، ولتحديد هـــذا العقل وإجراءاته ومضامينه وطرق اشتغاله، ينتقل أركون إلى الجانب الدلالي لرسالة الشافعي. وهو الجانب الذي يبحثه من خلال تحديد تصور الشافعي للعلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون، والعلاقة بين الحقيقة والتاريخ لأن أهم ما أنجزه الفكر الإســـلامي في هـــذا الاتجاه قد تمثل بعملين أساسيين وهما: علم أصول الدين الذي يطابق اليوم ما نسميه التيولوجيا، وأما الثاني فهو علم أصول الفقه الذي يطابق علم المنهج أو يطابق اليوم ابستمولوجيا القانون.

وهـــدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون والتاريخ

(1) المرجع السابق، ص 68

هــو "تحقــيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي"[1].

ويوضح ذلك أركون من خلال المستويات التالية:

- الــدفاع عــن المكانــة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأخــرى، لأنها لغة الوحي وهي اللغة التي اختارها الله دون غيرها من اللغات لنقل الوحــي إلى البــشر، ومــن ثمة فإن الشافعي يرى أن سبل النجاة في الدار الآخرة ووســائل الوصــول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن، فإن أول مهمة ينبغــي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس"[2] ولكن بلــوغ هذا الهدف يتوقف على إزالة عقبة ابستمولوجية، حيث يقول الشافعي في الرسالة: "ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنــزل بلسان العرب"[3].

ويبدو أن هذه الملاحظة لم تمر في الأوساط غير العربية دون ردود أفعال، وهي الأوســاط التي أحتجت على ذلك بقولها أن القرآن يضم كلمات غير عربية، ويرد على ذلك الشافعي بسرد عديد الآيات المؤكدة لعربية القرآن، ونجده يقول: "ولعل مــن قــال أن في القرآن غير لسان العرب وقُبِل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصــا يجهــل بعضه بعض العرب. ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظــا. ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسانا غير نبــي، ولكنه لا يذهب منه شيء علــى عامتها حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه"[4] فإن قال قائل: ما الحجة في كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره؟ فالحجة فيه كتاب الله. قال الله: "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه" فإن قال قائل: فإن الرسل قبل محمد صلى الله علــيه وســلم كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة وأن محمد صلى الله عليه وسلم بعــث إلى الــناس كافة-: فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطاقوا منه- فإن، قال قائل فهل من دليل أنه

---

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 135

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العبي الإسلامي، ص 72

(3) محمــد ابــن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي وزهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، عام 1999، ص 61

(4) المرجع نفسه، ص 62

بعـــث بلسان قومه خاصة دون ألسنة العجم؟[1] قال الشافعي أن الدليل على ذلك موجـــود في كتاب الله: "فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض، فـــلا بد أن يكون بعضهم تبعا لبعض، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع وأولى الـــناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبـــي صلى الله عليه وسلم. ولا يجـــوز- والله أعلـــم -أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد. بل كل لسان تبع للسانه. وكل أهل دين قبله فعليهم إتباع دينه"[2].

ونلاحـــظ أن اســـتدلالات الشافعي ذات طابع ديني لاهوتي أكثر منها ذات طابع علمي" فتبرير أفضلية اللغة العربية لم يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمركـــز العرقـــي- كمـــا أن الشعور بالحرج المعرفي دفع الشافعي إلى الاستنجاد بالقـــرآن"[3] أي أن مـــا يطرحه الشافعي من قضايا هي ذات طبيعة تاريخية نقدية، ولكـــن معالجته لها ذات طابع ديني دوغماتي، وهذا ما يجعل مؤلف الرسالة في نظر أركـــون: "مـــساهما في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية"[4] من خلال العلاقة التي شكلها بـــين اللغـــة والحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ، إن الشافعي سعى "إلى تأســـيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقبلة في القرآن. وهذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوقيف، لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية ويجعل التاريخ منقسما إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة وقسم ما بعدها، وهذه النبوة خولت الله حق التدخل في التاريخ ليفرض النظام عبر كلماته ودواله لا عبر رمزيته ومدلولاته"[5].

ويـــسجل أركون أن الرسالة التي تتحدث عن الحقيقة أو الحق بلغة الشافعي خالـــية من التاريخ، كما أنها لا تتضمن الإشارة إلى الوقائع والشخصيات التاريخية إلا نادرا وهذا التوجه "يتناسب تماما مع المنظور المتعالي والتقديسي للمؤلف. ذلك أن الـــتاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال

---

(1) المرجع السابق، ص 63
(2) المرجع نفسه، ص 63
(3) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 136
(4) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 74
(5) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 137

والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني. وأما بعد حدوثه فينبغي أن يصفى ويطهر ويوجه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيه. إن امتثال العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، وذلك عن طريق عبارات من مثل: "إذا شاء الله، أو "الله أعلم""[1].

وبالتالي فإن التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، وأن التصرفات والأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح والحقيقي إلا في الحياة الأخرى.

كما عرف الشافعي بأنه الأول الذي فرض الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي للإسلام وللتشريع، وهو بذلك يكون قد حسم في الخلاف الذي كان موجودا بين "أهل الرأي" و"أهل الحديث" وهو الخلاف المتمثل في مدى التمييز بين ما كان ملزما من أقوال النبي وأفعاله وما كان منتميا إلى مجال الشرط الاجتماعي للنبي صلى الله عليه وسلم، فقد "أصر الفريق الأول على التمييز بينهما بينما أصر الفريق الثاني على التوحيد بينهما"[2].

ومع الشافعي تم توسيع الحديث النبوي ليشمل كل الأفعال والمواقف المأثورة عن النبي وتطبيقها على مختلف أنواع السلوك، وأصبحت بذلك السنة أصلا من أصول الفقه بعد القرآن الكريم.

ويرى مختار الفجاري "أن الظروف التاريخية الطارئة هي التي استجوبت أصول الشافعي، فإن هذه الأصول جاءت لتقيد حركة التاريخ وفق الكتاب والسنة، ولذلك فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية، لأنه في نظر أركون يعتمد الآيات التي يلح فيها الله على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، وهو يقوم بعملية تحيين لهذه الآيات وفق "أفق انتظار" خاص بعصره وبمشاكله"[3].

أي أنه قرأ القرآن وأول سيرة الرسول من خلال منظار عصره، ومن خلال الجهاز المفهومي الذي تكون، بمعنى أنه لم يفهم من الخطاب الإلهي إلا ما سمحت له ظروفه التاريخية بفهمه وأنه أوله تأويلا بحسب مصالحه وآفاقه الذهنية، والصراعات الاجتماعية التي كان منخرطا فيها.

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75
(2) نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص 17
(3) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 138

وينتهي أركون إلى أن العقل الأصولي أو العقل الإسلامي الكلاسيكي خاضع خضوعا كليا ولا مشروطا للوحي، بالرغم من أن الإسلام لم يكن بمعزل عن المؤثرات التاريخية، أي أنه لم يستطع أن يحافظ على صورته التي كان عليها في القرن السابع الميلادي، ذلك أن مبادئ الإسلام انتقلت من المجال النظري إلى المجال العملي وفي "هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها ومن اكتسابها خصوصيات يمليها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته"[1].

فالعقل الأصولي بالرغم من تشكله في التاريخية وتعبيره عن حاجة الإنسان إلا أنه يسعى إلى التعالي وإلغاء تاريخيته. وهذا ما يفسر لنا كون" الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كل الأحوال"[2].

لأن العلاقة بين الإنسان والحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ، فيكفي بالنسبة للشافعي أن نمتلك الكفاءة اللغوية المطلوبة في اللغة العربية لكي نفهم كل الدلالات التي أراها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين في حياة كل مؤمن وفي كل وقت.

ولكن ما نسجله على أركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول الأخرى، فإلى جانب العقل الفقهي ظهر العقل العلمي التجريبي، وهو العقل الذي لم يحظ بإهتمام كبير عند أركون، بالرغم من تفطنه إلى ذلك وتساؤله حول إمكانية تقليص واختزال العقل الإسلامي إلى العقل الفقهي. فقال "هل يمكننا التحدث عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الابستمي (= نظام الفكر)، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الابستمولوجية، ولكنه يختلف ويتشعب من حيث المصالح الأيديولوجية والرمزية التي يلاحقها والتي هي مرتبطة ومتلائمة مع مختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية المنتشرة في كل أرض الإسلام الشاسعة"[3].

ولكن ما نلمسه في نصوص أركون هو تركيزه في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل أرثوذكسي دوغمائي، وعدم التفاته إلى العقول الأخرى

(1) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 118
(2) نادر حمامي، إسلام الفقهاء، ص 127
(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 81

مـــن مـــثل العقل التجريبـــي أو العلمي، لأن السيطرة كتبت في ثراتنا بشكل عام للعقل الفقهي دون غيره من أنماط العقول.

3- العقل في القرآن (العقل القرآني):

يقـــوم أركون بتحليل الحقل اللفظي المعجمي لكلمة "العقل" في القرآن، لكي يـــصل إلى ضبط معناها الدلالي، وينطلق في ذلك من نص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، باعتبارهما النصين المؤسسين لما يطلق عليه إسم "العقل القرآني" أو "العقل الإسلامي".

بمعـــنى أن أركـــون يحدد مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني. ولتحقـــيق ذلك قام بتصنيف وإحصاء المفردات التي تحدد طبيعة العقل، أو مفردات الإدراك، وأول مـــا انتهى إليه هو أن لفظة "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر ولو مرة واحـــدة في النص القرآني وذلك كفيل بالنسبة لأركون لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون.

حيث يقول "فعندما نحلل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا فإن من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة، وأكرر هـــنا مرة أخرى إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن، هـــناك الفعل عقل/يعقل وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أو مـــرتين حسب ما أظن ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما بعد"[(1)].

ويؤكد أركون نفس الملاحظة فيقول "فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيما بعـــد كلمـــة (عقـــل) وكلمـــة (عاقل) (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مـــسؤوليته الأخلاقية والقانونية الشرعية والدينية). ثم كلمة معقول وتعقل. نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط صيغتي عقل/يعقل، هنا نجد أنفـــسنا عـــند التحديدات الأولية للغة. إننا نعرف أن عقل (بالمعنى العربـــي البدوي) تعـــني ربط حيوانا من رجليه من أجل حجزه لكي لا يفلت، ثم إنها تعني أيضا دفع ثمن الدم والتراجع عن تنفيذ قانون القصاص بالمثل بما يتضمن الاعتراف بالمسؤولية

---

(1) MOHAMMED ARKOUN, Lectures du Coran OP.Cit, p 206

يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمة (Langue Savante) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا المعنى القريب ممن استخدام القرآن لها"[1].

هــذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمي، أما التحليل المفهومي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن جملة من المعاني، وهي المعاني التي لا تخرج عن التفكر، والتذكر والفقه، والعلم.. الخ ذلك أن الكلمة: تعني هنا عملية شمولية رأولية تقوم بها الروح (أو القلــب) بحسب القرآن التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأته أو عــرفته أو تعــرفت عليه. إن التحليل اللفظي والنحوي والأسلوبــي للمقاطع القــرآنية الــتي تحــتوي على فعل عقل/يعقل يكشف عن فعالية الإدراك والتصور لــدلالات متعالــية يقوم بها وعي لا يتجزأ، هذه الدلالات متضمنة في العلامات الرموز يتمثل هذا الإدراك الإحساس في آن واحد، بعملية الحجز أو الربط والتذكر (تفكر، تذكر) وفي فهم الخطاب (فقه) وفي إحساس صميمي بالمعنى (شعر) ثم هو يتمــثل أخيرا في العلم الآني والكلي (علم) الذي يولد الموافقة والخضوع لكلام الله الخــلاق. نلاحظ أن هذه الأفعال التي بين قوسين ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة من مثل: "ولكن أكثر الناس لا يتفكرون... لا يتذكرون... لا يشعرون"[2].

وينتهي أركون من هذا الفحص المعجمي والمفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تــتعارض مع هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر ومنها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل فيقول أن العبارات المتكررة في القرآن والتي تشير إلى التذكر والتفكــر والفقــه "لا تــتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضــحة والحقــيقة الخارجية عنها بصفتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيــات) دائما بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي Histoire du Salut. إنهــا تنبه إذن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والــتأمل والاستبطان (استبطان) الآيات، لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بــشكل أكثر كثافة وقوة. ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل كما يتجلى ذلك واضحا في آيات عديدة في القرآن"[3].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 194

(2) المرجع نفسه، ص 194

(3) المرجع السابق، ص 194

ويفسر أركون ذلك بالعودة إلى خصائص الخطاب النبوي في جميع أنماطه التشريعي والسردي والقصصي والحكمي... الخ، حيث يلاحظ، "أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة، ونلاحظ أيضا أن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والشعور"[1].

ويتفق أركون في هذا التحليل مع محمد عابد الجابري الذي يميز بين العقل في الثقافة اليونانية والأوروبية الحديثة، والعقل في الثقافة العربية الإسلامية، فالعقل في الثقافة الغربية قديمها وحديثها يقوم على إدراك الأسباب، أي تفسير الظواهر بإرجاعها إلى عللها، وهذا هو مجال المعرفة، أما في الثقافة العربية الإسلامية فإنه يرتبط بالسلوك والأخلاق فالمعرفة في الثقافة العربية الإسلامية: "ليست اكتشافا للعلامات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض، ليست عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة، بل هي التمييز في موضوعات المعرفة (حسية كانت أو اجتماعية) بين الحسن والقبيح، بين الخير والشر، ومهمة العقل ووظيفته، بل وعلامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبيح"[2].

أي أن المعنى القيمي هو الذي يطغى على العقل، أكثر من المعنى المعرفي في الفكر العربي الإسلامي ولعل مماله مغزاه كما يقول الجابري "أن القرآن لا يستعمل مادة (ع. ق. ل) في صيغة الاسم فلفظة "العقل" لم ترد قط في القرآن، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات: فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لا يميزون بين الحق والباطل بالمعنى الأخلاقي: "لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون" (الأعراف آية 179) وهكذا فالقلب والعقل هنا بمعنى واحد"[3].

ويستنتج الجابري بأن العقل في التصور المرتبط بمعجمية اللغة العربية يحيل دائما إلى الذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها الذاتية، فهو في نفس الوقت عقل

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 283

(2) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 30

(3) المرجع نفسه، ص 31

وقلب فكر ووجدان، تأمل وعبرة، عكس التصور المرتبط باللغات الأوروبية فالعقل يحـــيل دائما إلى الموضوع، فهو إما نظام الوجود، وإما إدراك هذا النظام، أو القوة المدركة حسب تصور الجابري.

ولهذا السبب يجب أن لا نبني الكثير من الأوهام –حسب أركون– على تواتر المفـــردات ذات التلويـــنات العقلية في القرآن. ويفضل أركون استخدام ما يسميه "القـــوة العاقلـــة L'intillect على كلمة (Intelligence) أي الذكاء والعقل، لأن "الدعـــوة لاســـتخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن كثيرا ما تمر في الواقع من خلال القلب: أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان وليس من خلال الـــرأس أو العقـــل كما نفهمه اليوم. أو على الأقل أنها تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمـــة. بـــل إن هذا العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيولوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة"[1].

فالعقـــل الكلامي أو الأصولي، والعقل الفلسفي ظهرا فيما بعد، بسبب تطور الدولـــة الخليفية والاحتكاك الثقافي الذي حصل مع التراث الإغريقي اليوناني، لأن العقل القرآني حسب أركون ليس عقلا استدلاليا برهانيا منطقيا.

ويفـــسر طه عبد الرحمان تغييب معنى القلب عند الفلاسفة المسلمين، وتغليب معنى العقل عليه بسبب تأثير الفلسفة اليونانية، وهي التي تفصل بين العقل والقلب، لأن للعقل وظيفة معرفية في حين أن للقلب وظيفة وجدانية، ونتج عن هذا الفصل تشييء العقل، والمقصود "بالتشييء هنا هو إقامة العقل مقام شيء مخصوص قائم في داخل جسم الإنسان، أي مقام ذات مستقلة موجودة إما في حيز من القلب أو في حيـــز مـــن الدماغ، والحال أننا لا نجد في النص الشرعي الأصلي، قرآنا كريما أو حديـــثا شـــريفا، ولو شاهدا واحدا يستفاد منه إمكان هذا التشييء، فقد جاء فعل "عقـــل" فيها مسندا إلى القلب بوصفه الذي يختص به كما تختص العين بفعل النظر وتخـــتص الأذن بالسمع، فيكون الواقع في تشييء العقل كمن يشييء النظر أو السمع أي يكون كمن يجعل النظر ذاتا قائمة في العين والسمع ذاتا قائمة في الأذن"[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 224

(2) طـــه عـــبد الـــرحمان، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط02، سنة 2005، ص 153

وهــذا التــشييئ للعقــل عند طه عبد الرحمان حجب الفكر الإسلامي عن الإدراك والانفــتاح علــى آفاق الممارسة العقلية ومنها: "أن العقل الإسلامي ليس جوهــرا قائما بذاته، وإنما فعالية إدراكية صريحة، وفيها أيضا أن العقل ليس فعالية قاصــرة بمعنى أن أثرها ينحصر فيما هو عقلي محض - وإنما فعالية متعدية تصاحب كل الفعاليات الإدراكية، الذهنية منها والحسية ومنها كذلك أن العقل ليس درجة واحــدة، وإنمــا درجات متعددة، ولا هو شكل واحد، وإنما هو أشكال مختلفة - بمعــنى أنــه حقــيقة منقلبة متكيفة - ومنها أخيرا أن حدود العقل ليست حدودا ميتافيزيقية مظنونة، وإنما حدودا موضوعية ثابتة بالبرهان العلمي"[1]. ولعل هذا ما يــسميه أركون تاريخية العقل، التاريخية التي تنفي جوهرا نية العقل واستقلاله بذاته وتؤكد انفتاحه على الحس والخيال والذاكرة، ومن ثمة تعدد العقلانيات.

وإلى جانــب الفــصل بــين القلب والعقل يزخر تراثنا بفصل آخر بين الحس والعقــل، لأن المعقــول في هذا التراث أشرف من المحسوس، انطلاقا من التفرقة بين الــروح والجسم، حيث يتم الإعلاء من الروح والحط من الجسم، ويعترض طه عبد الرحمان على ذلك لكون هذه التفرقة لا أصل لها في النص الشرعي "فالنص يصل بين العقــل والحــس وصلا قويا، بحيث يكون في الحس عقل، فمثلا في النظر عقل وفي السمع عقل وفي النطق عقل"[2]. كما أن الفصل بين العقل والحس يؤدي إلى تقديس العقل إلى درجة التأليه، أو ما يسميه طه عبد الرحمان "الوثنية العقلانية" وهي العقلانية التي اتسمت بها المعرفة الإنسانية في مجملها "فلما تقرر عند أهلها -أي العقلانية- أن العقل أسمى من الحس لا غرابة أن يقع الارتقاء به إلى أقصى درجات الروحانية، وهي الألوهية، فيصبح العقل إلها، بل يتفرع إلى آلهة عدة كما حصل مع اليونان، وحتى إذا لم يــصبح مــع أقوام غير اليونان كذلك. فإن التعلق بالعقل عندهم بلغ حد العبودية له"[3] وتأليه العقل صفة من صفات العقل الديني بشكل عام.

ويــستنتج أحد الباحثين من تركيز القرآن على القلب أكثر من تركيزه على العقــل، بل وجعل القلب محلا للعقل كما في قوله تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض

---

(1) المرجع نفسه، ص 153

(2) المرجع السابق، ص 154

(3) المرجع نفسه، ص 155.

فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور" سورة الحج الآية 46، أن مفهوم العقل في القرآن "لا يتشكل من جوهرانية العقل وذاتيته، بل من فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري والمؤثر الحسي والمؤثر الخيالي"[1].

ومعنى ذلك أن العقل القرآني ليس عقلا خالصا وإنما له بطانة وجدانية وشعورية وخيالية أي أنه عقل يتداخل مع ملكات أخرى من مثل الخيال والذاكرة وهما "ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه"[2] أي أن العقل منفتح على غيره من الملكات ولعل هذا هو تصور العلوم الإنسانية الحديثة للعقل، فلم يعد أيقونة مقدسة أو هوية ثابتة وإنما هو نظام يعاد تركيب عناصره باستمرار، ويقدم محمد أركون مثالا على ذلك وهو مثل الحسن البصري فهل: "يمكن القول أن الحسن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلا عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات أو منفصلا عن ذاكرته؟ بالطبع لا وما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملأ ذاكرته، والتي تجيء لكي تقدم للعقل، عقله هو بالذات، عناصر يشتغل عليها؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن يجيب عنها التحليل النفسي"[3]. فلا وجود لعقل محض متحرر من أنماط اللامعقول، فالعقل هو علاقته بلا معقولاته، التي هي مادته التي يتغذى عليها.

وإلى جانب انفتاح العقل على غيره من العناصر والملكات يركز أركون كثيرا على الخاصية التاريخية للعقل، فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنسان وكل ما يطرأ على الإنسان من تحولات وتغيرات يمس حتما العقل، لأن التاريخية تهتم بالتغير والتحول الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الزمن، والعقل مفهوم من المفاهيم الذي تصيبه هذه التحولات، فمفهوم

(1) مختار ألفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 76.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 237
(3) المرجع نفسه، ص 237

"العقل نفسه له تاريخ فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. والعقل الذي استخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصيا"[1].

وهذا الاختلاف بين هذه العقول يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ لها خصائصها، فالعقل مرتبط بالمشروطيات الاجتماعية والثقافية والفكرية، ومستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل البشري ويعطينا أركون مثال آخر يقارن فيه بين محمد عبده وأرنست رينان، وكيف أن محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيللوجي الذي كان يستخدمه أرنست رينان في مناظرته، وكيف أن أرنست رينان بدوره لم يكن يعرف المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده فيقول أن "محمد عبده لم يكن يعرف العقل الفيللوجي الذي استخدمه أرنست رينان عندما دخل معه في المجادلة والمناظرة. وذلك لأن محمد عبده لم يكن مطلعا على مناهج هذا العقل الفيللوجي وآلياته وأدواته وأساليب عمله وبالتالي، فلم يكن قادرا على أن ينخرط معه في مناظرة فكرية على المستوى نفسه. ورينان نفسه كان يجهل جزء الخيال أو المتخيل الديني الذي كان شغالا لدى محمد عبده عندما كان يتحدث عن الإسلام. والسبب هو أن العقل الفيللوجي التاريخي على طريقة القرن التاسع عشر يرفض أن يأخذ عامل الخيال والبعد الأسطوري بعين الاعتبار إنه لا يعترف إلا بالوقائع الثابتة والماديات"[2].

والطابع المتغير والمتحول للعقل يقود إلى تعدد العقلانيات المنتجة عن طريق هذا العقل كما هو الشأن بالنسبة لعقلانية محمد عبده وعقلانية أرنست رينان، وبالتالي فإن العقل المتعدد، تعدد المناهج واختلافها. ولذلك نجد أركون يطابق بين العقل والمنهج فيقول: "إن كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"[3] لأن العقل يتغير بتغير المنهج، وهذا ما يجعل مفهوم العقل يلتقي بمفهوم

(1) المرجع نفسه، ص 237

(2) المرجع السابق، ص 238.

(3) المرجع نفسه، ص 237

"الأبستيمي" أو "نظام الفكر" كما هو عند ميشال فوكو "فإذا كانت آليات التفكير في فضاء معرفي ما تخضع لنظام معين من المبادئ أو الأصول النظرية، فإن تلك المبادئ أو تلك الأصول هي نفسها التي تخضع لها بنية العقل في ذلك المجال"[1] فعلى الرغم من تعدد العقول الإسلامية عند أركون، وهي عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة،... الخ. "فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد[2] أي هناك عقل تعددي في الظاهر وعقل مفرد في العمق. بسبب اشتراك كل العقول الإسلامية في مسلمات ثابتة ويحدد أركون هذه المسلمات الثابتة أو العناصر المشتركة في ثلاثة عناصر هي:

1. "خضوع هذه العقول كلها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي Le donné révélé"[3] بما في ذلك الفلاسفة والمعتزلة. فهي خاضعة بدون استثناء للوحي، بطريقة أو بأخرى "فهذه العقول الإسلامية تقبل كلها بألا تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى (أي الوحي القرآني). فالوحي المعطى أعلى درجة وشأنا لأنه يتخذ بالنسبة لها كلها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ والمجتمع (La transcendance)"[4] فكل العقول الإسلامية بما في ذلك التي قدمت العقل على النقل وانتصرت للعقل مسيجة بسياج معطى الوحي ولا تستطيع أن تخرج عنه.
2. أما العنصر الثاني الذي تشترك فيه كل العقول فيتمثل في كونها تقوم على "احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه يوجد أئمة

---

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 69.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 232.
(3) المرجع نفسه، ص 232
(4) المرجع نفسه، ص 232

مجـــتهدون لكل مدرسة ولكل مذهب وهؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة الـــسيادات العلـــيا الـــتي تناقش ولا ترد"[1] فالمذاهب على إختلافها تلتقي في خاصـــية الخضوع للأئمة، أي الأئمة المجتهدون الذين وضعوا القواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة.

أمـــا العنصر الثالث المشترك بين العقول الإسلامية فيتمثل في أن "العقل هنا يمارس دوره وآلـــياته من خلال تصور محدد عن العالم والكون. وهذا التصور خاص بالعصور الوســطى. وقـــد ســـيطر هذا التصور على البشرية الإسلامية والمسيحية طوال قرون وقرون: أي حتى ظهور علم الفلك الحديث (L'ASTRONOMIE MODERNE) فعلم الفلك الحديث هو الذي غير كليا نظرتنا وتصورنا عن الكون"[2].

وكـــل هـــذه الخصائص عند أركون تشكل الإطار العام للعقل القروسطي، وتشكل الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها ولذلك يتحدث عن ما يسميه" الفـــضاء العقلي القروسطي (L'espace Mental Médiéval) وهو الفضاء الذي لم يعد له وجود في الغرب، ولكنه بقي مستمرا في العالم العربـــي والإسلامي فالعقول الإسلامية المختلفة بالنسبة لأركون تتفق في كونها اذن عقول أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، وظلت أسيرة بعده اللاهوتي.

4- تاريخ العقل الإسلامي ومراحله:

لا يكتفي أركون بالبحث في طبيعة العقل الإسلامي وآليات اشتغاله وعلاقاته بالمقـــدس وإنما يتابع المراحل التاريخية الكبرى التي مر بها في الزمن، بمعنى آخر أنه لا يـــدرس العقل الإسلامي من خلال التحقيب الابستمي وإنما يهتم أيضا بالتحقيب التاريخي.

ويحـــدد أركـــون كمـــا سبق أن أشرنا إلى ذلك خمس مراحل تاريخية وهي: المـــرحلة التكوينية والمرحلة الكلاسيكية (عصر العقلانية) والمرحلة السكولاستيكية ومرحلة النهضة في القرن 19 حتى الخمسينات من القرن 20 ومرحلة الثورة القومية (1952- 1970) والثورة الإسلامية (1970 إلى يومنا هذا).

---

(1) المرجع نفسه، ص 233

(2) المرجع نفسه، ص 233

أ- أما المرحلة الأولى

وهي المرحلة التكوينية (التأسيسية) وتمتد من (622- 767م) ويسجل أركون أن للعقل مكانة خاصة في النص القرآني لا تضاهيها مكانة أخرى في النصوص التي جاءت بعد القرآن من كتب الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وهو العقل الذي ارتبط بالحـياة اليومـية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبـي محمد "ص" طـيلة عـشرين عاما، وبالتالي حسب أركون: "فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملـي تجريبـي (أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم) إنه عقل جـياش يغلـي كما الحياة. وليس أبدا عقلا باردا تأمليا أو استدلاليا برهانيا (على طـريقة الخطاب الفلسفي مثلا). ولهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البـصرة ثم في بغـداد والذي كان متأثرا بالفلسفة الارسطوطاليسية، قد أسقط علـى القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنطقي الاستدلالي، وهذا خطأ فهو غير موجود فيه"[1].

أي أن هـناك قراءة اسقاطية للقرآن، كما يفعل المسلمون المعاصرون عندما يـسقطون نظريات العلم الحديث على القرآن، أي يضمنوها القرآن، وذلك عكس القراءة التزامنية التي تربط القرآن بالبيئة الثقافية والاجتماعية العربية في القرن السابع الميلادي.

لأن القرآن حسب أركون هو خطاب مجازي رمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي كما يفعل الفقهاء والمفسرون عندما يحولونه إلى قوانين ثابتة وقوالب جامدة لتلبية حاجات المجتمع وتنظيم حياة الجماعة. ظنا منهم أنهم قد استنفذوا معناه.

ويعـود أركون للتوقف عند معنى كلمة "عقل" في القرآن، ليقول أن معناها الأولي أو التـزامني هو مجرد الربط "أي إقامة علاقة معينة أو رؤية هذه العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالي بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، بين الرعد وغضب الخالـق أو جـبروته... الخ ولا تعـني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر. هذه الأشـياء ظهرت في الساحة الإسلامية لاحقا، أي بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ومـنطق أرسطو إلى المجال اللغوي والثقافي العربـي. نظرة العقل في القرآن تتركز

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 284

على الكلام، أي على العلامات والآيات والرموز، وليس من خلال التحليل المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا"[1] أي أن العقل القرآني في بداياته التكوينية لا علاقة له بالعقل الاستدلالي البرهاني، وهو العقل الذي يظهر في المرحلة الثانية بداية من سنة 767م ويستمر حتى 1058م ففي هذه الفترة تظهر العقلانية بشكل واضح وهذا ما نتعرض له في المرحلة الثانية.

ب- المرحلة الثانية: العصر الكلاسيكي (عصر العقلانية) (150هـ/450هـ-767م/1058م)

في هذه المرحلة انبثقت العقلانية في الحضارة العربية - الإسلامية، حيث تم الإلتقاء بين العقل الإسلامي والعقل الفلسفي والعلمي الإغريقي. وذلك بسبب ترجمة التراث الفكري والفلسفي الإغريقي، حيث أصبحت نصوصه الكبرى متوفرة في اللغة العربية، ونشأ عن ذلك التلاقي بالنسبة لأركون صراع بين المعرفة العقلانية والمعرفة الأسطورية والمتخيل الديني، وكل ذلك حصل في سياق التطور الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية، وتجسد ذلك الصراع بشكل خاص في الحركة المدعوة بالمعتزلة، ثم بشكل أوسع في حركة الفلاسفة والعلماء حيث أنجبت الحضارة العربية الإسلامية شخصيات كبرى من أمثال الكندي والجاحظ والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه وابن رشد... الخ. "ويمكن القول بأن العقلانية قد وصلت إلى مستوى رفيع لدى شخصية غنية جدا كالجاحظ مثلا. ولا نرتكب أي مغالطة تاريخية إذا قلنا بأنه يشبه فولتير من حيث محاربة العقائد الدوغماتية أو الخرافية بأسلوب ساخر، مسرحي، رائع بمقياس عصره وإمكانياته يمكن القول بأن الجاحظ كان عقلانيا كبيرا"[2].

ولكن هذه الحركة العقلانية تم مواجهتها من طرف المقلدين أو المحدِّثين المرتبطين بالعلوم الدينية، لأن الحركة العقلانية ارتبطت بالعلوم الأجنبية الدخيلة،

---

(1) المرجع نفسه، ص 285.

(2) المرجع السابق، ص 286

وعلى المستوى الاجتماعي ارتبط الصراع بتمايز اجتماعي، لأننا نلمح وراءه صراعا بين فئتين اجتماعيتين "فئة الخاصة المثقفة والمرفهة نسبيا من الناحية المادية/وفئة العامة الواقعة تحت تأثير المحدثين والوعاظ وأئمة المساجد في الأحياء الفقيرة خصوصا. وكانوا يلقنون الشعب - من خلال خطب الجمعة مثلا - صيغة مبسطة عن الدين، صيغة خالية من كل تعقيد لاهوتي أو عقلاني.

وقد تجلى ذلك الصراع في عز انتصار المعتزلة في ظل الخليفة المأمون بشكل خاص (813-833م) ومن المعلوم أن المأمون قد تبنى عقيدة المعتزلة بشكل رسمي وقربهم إليه، وحارب خصومهم من أهل التقليد والنقل، أي الحنابلة بشكل خاص"[1]

وبالتالي فإن أكبر تجلي للعقلانية عند أركون ارتبط بتحول المعتزلة إلى إيديولوجيا النظام في زمن المأمون.

وهناك صراع آخر أثر على مسيرة العقل في الحضارة العربية الإسلامية وهو الصراع بين التقليد والاجتهاد، وهو صراع يعكس بدوره تمايزا اجتماعيا وإيديولوجيا ذلك أن"الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية - الإسلامية في بغداد. وأما هيمنة التقليد فقد ترافقت مع تفكك السلطة المركزية وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة والدخول فيما يدعى بعصر الانحطاط"[2]، فالاجتهاد كان تعبيرا عن تأسيس المذاهب الكبرى من سنية وشيعية وإباضية، والتقليد تعبير عن الإتباع الحرفي لهذه المذاهب.

ج- المرحلة السكولاستيكية (المدرسية، التكرارية): (1058م/1880م)

لقد كان إسلام العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون هو عصر الإسلام المبدع والمنتج والمليء بالمناقشات العقائدية والمنفتح على الاجتهاد، وبعده جاء إسلام عصور التكرار والتقليد والاجترار وفيه تركزت الفعالية الذهنية عند المسلمين على الشرح، أي شرح المدونات الكبرى في الفقه، وعلم أصول الفقه، والحديث، والتفسير... الخ، وشكلت المرحلة السكولاستيكية في نظر أركون عائقا أمام

(1) المرجع السابق، ص 287.
(2) المرجع نفسه، ص 287

الانفتاح على عصر الإسلام الكلاسيكي العقلاني، وعلى الحضارة الأوربية الحديثة، "فـــنحن مضطرون للاشتغال على جبهتين دفعة واحدة: جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني الذي ساد المرحلة الكلاسيكية والتعرف عليه من جديد، وجبهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوربية"[1].

ســـبب ذلـــك أن طبيعة العقل الذي سيطر في العصر السكولاستيكي هو عقـــل مذهبـــــي، غـــير منفتح على الفكر الفلسفي، منكفئ على ذاته، ويعود ذلـــك إلى لحظـــة السلجوقيين في القرن 11م فهم الذين أسسوا المدرسة وأشاعوا فـــيها التعليم التقليدي، وإلى ما فعله الخليفة القادر الذي أعلن الحرب على فكر المعتزلة.

د- المرحلة الليبرالية (أو النهضة): (1880م/1950م)

إن التجربة الليبرالية أو النهضوية باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات واللحاق بـــركب الحضارة الحديثة أخفقت في نظر أركون لأسباب أهمها "تغلب ضرورات الـــصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، أو تغلب التحرير الخارجي على التحرير الداخلي. وهكذا تشكلت ايديولويجا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار وإسرائيل. وحل العقل النضالي - إذا جاز التعـــبير - محل العقل اللبيرالي لأسباب مفهومة في وقتها لأنها تمثل الأولوية القصوى والـــضرورة القاهرة"[2] وميز أركون في العقل النضالي بين شكلين: الشكل القومي (1950-1970) والشكل الإسلامي الأصولي منذ عام 1970.

أمـــا عن بنية العقل النضالي المتجسد في ايديوليوجيا الكفاح ضد الخارج فإنه يـــتألف مـــن أفكـــار الـــثورة السياسية البرجوازية الفرنسية، ومن أفكار الثورة الاجتماعية لـــ "الديمقراطيات الشعبية" وبالتالي فإن مشكلة هذا العقل أنه نقل إلى العـــالم العربـــــي الإســـلامي ايديوليوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربـــي الإســـلامي، كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوربا من مثل التجربة الصناعية والفتوحات التقنية.

---

(1) المرجع نفسه، ص 288.

(2) المرجع السابق، ص 291

والعقل النضالي المرتبط بايديوليوجيا الكفاح تم بايديوليوجيا التنمية، هو عقل دوغمائي يصادم العقل النقدي الذي يراهن عليه أركون. وهو العقل الذي يتجاوز منجزات الحداثة الغربية ويتعاطى معها بمنطق التفكيك والتحليل، وهو العقل الذي يسميه أركون العقل المنبثق.

د- العقل المنبثق: (الاستطلاعي): La raison émergente

إذا كانـــت الحداثـــة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي والتنويـــري علـــى العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضـــع الـــنقد والفحص والمراجعة من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقي خالص من شوائب اللامعقول، أو عقل يتطابق مع الحقيقة تطابقا كاملا. فلا توجد عقلانية واحدة بقدر ما توجد عقلانيات مختلفة، لأن العقلانية التي تكون منتجة في عصر ما، قد تصبح عقيمة في عصر آخر.

إن هـــذا المنظور الجديد للعقل يقود أركون لنقد جميع العقول من مثل العقل الـــديني، والعقل الحديث فـــ "التركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفاســـير، وتـــواريخ) سوف تفكك وتتحول إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي أنتجها العقل الحديث ودافع عنها"[1].

ولتحقـــيق هـــذا التفكيك والنقد للعقلين الديني والحديث، يوظف أركون ما يسميه "العقل المنبثق" وهو العقل الذي يتقيد بجملة من القواعد حددها كما يلي:

"أنه يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة. ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه ونقده للمعرفة. تم يقـــر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديـــتها الفكرية لا محاله"[2] أي أن العقل المنبثق، أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع. برؤية نقدية تحرر

(1) محمـــد أركـــون، الفكـــر الأصـــولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 87.

(2) المرجع نفسه، ص 14

الفكر من القيود الابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي، مما يخضعه للتاريخية ويجعله يقر بحدوده وهاياته.

كمـــا أنه "يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقـــشات دارت بـــين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ولا يقنع بالمصادر المتوفـــرة في لغة واحدة، وإنما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى بـــه العلـــم في كـــل مدرســـة من مدارس البحث"(1) وهذا الموقف ينافي التبجيل الإيديولوجي لأمة أو مذهب أو دين أو فلسفة على غيرها، من حيث التعلق بقيمة العلم وطرق إنتاجه.

ويعـــتمد العقـــل المنبـــثق أيـــضا علـــى "نظـــرية التـــنازع بين التأويلات Le Conflit des interprétation بـــدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة"(2).

بمعـــنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لا محدودية الحقيقة، وهو الـــتأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق وما يترتب على ذلك أنه كلمـــا "حـــاول أن يؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحـــيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل، ثم نكتشف تاريخية كل تأصيل"(3).

فالعقـــل المنبـــثق بهـــذه الكيفية هو عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري الـــبداهات، ويعـــيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبـــثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل، وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل.

وهـــذا مـــا يجعـــل العقل المنبثق الجديد يحذر من "التورط مرة أخرى في بناء مـــنظومة معـــرفية أصـــلية ومؤصلة للحقيقة. لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى

(1) المرجع السابق، ص 14
(2) المرجع نفسه، ص 14
(3) المرجع نفسه، ص 15

تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد (complexe) لأنه يحترم تعقد الواقع ويتبناه، ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle) لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات"[1].

ولكن العقل المنبثق بهذه المواصفات لم يجد بعد الأطر الاجتماعية لتلقي إنتاجه واتجاهاته وذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثة، والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الانطولوجي -اللاهوتي- المنطقي (onto-théo-Logique) وعلى التفكير التاريخي المتعالي (Historico transcendantale) واللاهوتي – السياسي (Théologie - politique).

فالعقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، وهو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة، من خلال تفحصه النقدي لكل الأنظمة المعرفية، فهذا العقل الجديد جاء حسب أركون ليتجاوز "كل ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوربا الغربية منذ القرن 18، إنه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة والتي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني"[2].

وما نخلص إليه في النهاية أن أنسنة العقل تقوم على النظر في تاريخيته، بغرض تجاوز كل أشكال إنغلاقاته وذلك من خلال منحيين.

المنحى الأول هو نقد العقل الأصولي لأنه بنظره عقل غير تاريخي، يصل الحقيقة بالنص مباشرة، ويقوم على أساس أن "المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد وأن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدينة) الأولي الذي أسسه النبي، وأنه من أجل إصلاح المجتمع المهدد دائما بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة والمطبقة من قبل الله والنبي"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 15

(2) المرجع السابق، ص 240

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 200

فالإســـلام يولي السلوك القويم Orthopraxie أهمية كبرى إلى جانب الإيمان الـــصحيح وذلـــك كان سببا من الأسباب التي ساهمت في إيلاء الفقه المكانة التي يحتلها في الفكر الإسلامي.

أمـــا المنحـــى الثاني فهو نقد عقل التنوير والاستعاضة عليه بالعقل المنبثق أو الاســـتطلاعي لأن العقـــل الاستطلاعي الجديد هدفه المعرفة وليس الهيمنة، أي أن غرضـــه اكتـــشاف آفاق جديدة للمعنى، كما أنه يراجع مسلماته باستمرار، لأنه يدرك تعقد الواقع، وأن الواقع لا يمكن لأي فكر أن يستنفذه، كما أنه من الملاحظ "أن عقـــل الأنـــوار الـــذي دعـــا إلى التسامح وحارب العصبية الدينية والطائفية والدوغمائية والإنعكاف على "مصالح" الأمة أو الملة ورفض كل ما هو خارج عن تلك المصالح "أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية فشلت في تعميم "الأنوار" الحديـــثة والتخلـــي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وإحلال ذهنية الأنسنة المتفتحة محلها"[1].

وبالتالي فإن هناك عدة عقلانيات وأنماط مختلفة لتشكيل المعنى، وذلك كله لا يـــتحقق إلا إذا حصل الانتقال من العقل الأصولي بالمعنى الواسع لكلمة أصول (أي المبادئ أو الأسس الأولى أو الثابتة) إلى العقل الاستطلاعي أو العقل ما بعد الحداثة.

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 06

الفصل الثالث

أنسنة السياسي

أنسنة السياسي عند محمد أركون تعني أن للظاهرة السياسية معقولية، يمكن فهمها بشكل علمي وموضوعي، من حيث هي ظاهرة اجتماعية لها محدداتها وتجلياتها، ويبحث أركون الظاهرة السياسية من خلال محاولة بيان التمفصل بين الدنيوي البشري والإلهي المقدس، في فضاء اجتماعي محدد وهو فضاء جماعة الحكام وجماعة المحكومين، وهو فضاء هرمي تراتبي يتشكل من الرئيس والمرؤوس، وهذا التمفصل بين الدنيوي البشري والإلهي المقدس يتم تحديده من خلال عدة ثنائيات هي: المجال الأخلاقي/المجال القانوني، الروحي/الزمني، السيادة العليا/السلطة، المشروعية/الدولة، العامل الديني/العامل السياسي.

ولقد قام محمد أركون في العديد من الدراسات التي كرسها لبحث إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، أو القدسي والثقافي والتغيير ومفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي بتحليل العلائق التي تربط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في التجربة التاريخية العربية بداية بدولة الرسول "ص" أي دولة النبوة حتى يومنا الحاضر، وكشف عن تجليات هذه العلائق، وكيف توظف السلطة السياسية السيادة العليا، ومقارنة ذلك بالفكر السياسي الغربي، وذلك بهدف رد الظاهرة السياسية إلى مشروطياتها الاجتماعية والثقافية والتاريخية، أي مقاربتها بصورة واقعية، وفك ارتباطها بكل ما هو غير واقعي وغير بشري. أي معالجتها كشيء، وكواقع يجب تحليله لاستنباط القواعد العامة للممارسة السياسية، والابتعاد عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة من تقديس وتعالي وقطع مع الواقع التاريخي.

ويسجل أركون أن الدراسات الحديثة في الفكر الاجتماعي والسياسي تهتم بمفهوم السلطة بصورتها السياسية أي السلطة على مستوى الدولة ولا تهتم كثيرا بمسألة السيادة العليا أو المشروعية والمجتمعات الغربية في نظره تجد نفسها أمام فراغ

نظري، لأن الغرب "لم يعد يهتم إطلاقا إلا بآليات انتقال السلطات وممارستها، لم نعـــد نـــسمع أحدا يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع، وذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطا من أهمية القانون الإلهي، والعقل الأعلى أو الطبيعـــي"[1] ولذلك يتحمل أركون مهمة التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، بالـــرغم مـــن "أن اللغة العربية لا تملك كلمة للتعبير عن مفهوم السيادة العليا التي تعـــارض كلمة السلطة كما في القانون الروماني"[2] حيث تناقض كلمة سيادة عليا Autoritas كلمـــة Potestà وهذا التقييم النقدي لمفهوم السيادة العليا، هدفه هو بلورة نظرية موضوعية لمفهوم السيادة العليا. وذلك بالاعتماد على المعيار الفلسفي، لأن المعـــيار الفلـــسفي أو المـــرجعية الفلـــسفية في نظـــره تم تصفيتها من طرف الأرثوذكـــسية الدينـــية، ومن طرف المستشرقين أيضا. "فالمرجع الفلسفي هو هام بشكل خاص ووثيق الصلة بموضوعنا للأسباب التالية:

1. لقـــد تم تجاهل ذلك بواسطة كل القانونين الذين أسهموا في نظرية السلطة في الإسلام مما شكل مبارزة بين القانونيين والفلاسفة لم تنته إلا بعد فوز ما يسمى بالمعتقد.
2. كـــذلك تم تجاهل النقد الفلسفي على نحو متكافئ من قبل المستشرقين، على اعتـــبار أنه غير وثيق الصلة بسردهم، وبأسلوبهم الفيللوجي"[3] وفي إطار هذا التقيـــيم للسيادة العليا وعلاقتها بالسلطة السياسية يحدد أركون مفهوم السيادة العليا كما يلي:

1- مفهوم السيادة العليا:

"هـــي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله وتفتح أبواب

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 166

(2) المرجع نفسه، ص 161

(3) محمـــد أركـــون، مفهـــوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، مجلة الفكر العربي المعاصـــر، ترجمة محمد عبد النبي، مركز الإنماء القومي، بيروت،/باريس، العدد 72-73، عام 1990، ص 27.

المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون الخلاقون. إنها قوة لإثارة الحياة وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع، ومن التحديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح الوضع البشري وتحريره، عندما يقال بتواضع أكثر أن إنسانا يتكلم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة والسيادة، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوى جديدة"[1] وهذا معناه أن السيادة العليا لا تقوم على عنصر القسر المادي أو الإكراه الجسدي، بقدر ما تقوم على الاقتناع والخضوع الإرادي "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة لالقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، وهذا الصوت هو صوت الله أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلسوف"[2] فالسيادة العليا هي الانتساب الإرادي لشخص ما يضفي المعنى على وجود الشخص من خلال العقائد والرموز التي يؤمن بها ويبشر بها، ويعمل على نشرها، ومن ثمة فإن النبي(محمد) - ص - كان يمثل سيادة عليا بهذا المعنى بالنسبة للجيل الأول من المسلمين وطاعة المسلمين له مرتبطة بطاعته لله، لأن السيادة العليا هي "تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر والقاضي.. هذه السيادة هي التي سوف تسوغ وتشرع السلطة السياسية للنبي ولخلفائه من بعده"[3]، أي أن السيادة العليا للنبي تقوم على أساس طاعته لله، ولذلك فطاعة الله سابقة على طاعة النبي، بل هي شرط جوهري لها، ففي عبارة "أطيعوا الله وأطيعوني" نلاحظ أن النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكنه يشعرنا في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي نتائج تظاهرات الخشية (و التقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله"[4] وهكذا يكون فعل الطاعة للرسول مرتبطة بطاعته لله، وهذا ما يسميه

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 54
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 147
(4) محمد أركون، المرجع نفسه، ص 148

محمد أركون، "مديونية المعنى" Le sens du dette، وهو مفهوم استقاه من "مارسيل غوشـــيه" في كتابه "خيبة العالم" فأصل علاقة الطاعة هو مديونية المعنى حيث يتساءل أركـــون: باســـم مـــاذا وباسم من يقبل الإنسان أن يقدم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ ويجيب "أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصل إلى معـــنى مليء. وبالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية وليس لإكراه خارجي، وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديـــدة من الوحي"(1) وبالتالي فإن دين المعنى هو أساس وجوهر السيادة العليا "فأنا مـــدين بـــالمعنى الحقيقـــي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، تصبح مرشـــدة لي، وأديـــن لهـــا بالطاعة، وأنا أستبطن وصايا المرشد القائد، وأطيع سلطته مادامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا"(2).

وهذه العلاقة بين مديونية المعنى والطاعة لا تتعلق بالإسلام فقط دون غيره من الأديـــان وإنما تشمل كل أديان الوحي. "فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط الخالق والمخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العلـــيا والطاعة العاشقة الولهانة بنوع من المعاملة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل ووحـــدة الـــسلطة الـــتي تمـــارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية"(3) فالمواطـــنون في التجربة التاريخية الغربية يعترفون بالسلطة السياسية الممثلة في الملوك والأباطرة بعد أن تخلع عليها المشروعية من السيادة العليا الممثلة في المؤسسة الدينية بواســـطة القـــداس وذلـــك قبل مجيء عهد الجمهوريات العلمانية حيث حل حق التصويت العام محل الوحي كمصدر للمشروعية.

2- السلطة السياسية:

يحـــدد محمـــد أركون مفهوم السلطة السياسية من خلال مقابلته مع مفهوم الـــسيادة العليا أو المشروعية فالسلطة عكس السيادة العليا "تمتلك، وتحفظ، وتدير

---

(1) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 65

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 54

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 54

الأوضـــاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات، وهي عندما تلجـــأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريـــرية، الـــتي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، وتـــستفيد ممـــن يمـــتلكونها بالفعـــل. إن السلطة تؤخذ وتضّيع وأما السيادة تبقى خالـــدة"[1] فالـــسلطة بهذا المعنى تقوم على عنصر القسر والإجبار، فهي خارجية بالقـــياس لمن تمارس نفسها عليهم. وجوهرها هو إستراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تتحكم بعملية الوصول إلى الحكم وممارسته.

ويتتبع أركون العلاقات القائمة بين السلطة السياسية والسيادة العليا في تاريخ الفكـــر الـــسياسي الإسلامي، وعندما نحلل نصوصه في هذا المجال نجده يذهب إلى القـــول بأن السلطة السياسية كانت خاضعة خضوعا تاما للسيادة العليا في الدولة النبوية ولكن بعد وفاة الرسول -ص- استقلت السلطة السياسية عن السيادة العليا، بل أخضعت السيادة العليا لمصالحها ووظفتها بما يتفق وإيديولوجيتها.

ويـــنطلق أركون في ذلك من حقيقة أن كل سلطة في التاريخ هي نتاج لعبة القـــوى الـــسياسية والاجتماعـــية أو بلغـــة أخـــرى هي نتاج إرادات الفاعلين الاجتماعـــيين، واســـتراتيجيات السيطرة لديهم، وهذا هو الذي كان حاصلا في المجتمع العربـــي القرشي قبل مجيء الإسلام، فالسلطة كانت نتاج صراع العصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

وفي هـــذا الـــسياق التاريخـــي كان على النبـــي محمد -ص- تثبيت سيادة الوحـــي، التي كانت تلقى معارضة شديدة من المجتمع العربـــي القرشي الوثني من جهـــة ومن أهل الكتاب من جهة ثانية، فكان "محمد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المؤمنين، ثم ســـلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعات الناشبة واستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنين والكفار"[2] وهذه السيادة العليا الرمزية تحتاج لكي تترسخ إلى "عامل الـــوقت والتكـــرار والشعائر والطقوس وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية والفنـــية علـــى أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل أعضاء

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 134

الجماعة التي تنتج التراث وينتجها التراث بدوره"[1] ولقد تجلت السيادة العليا في زمن الرسول -ص- في عدة عناصر من خلال حضوره الشخصي أو العيني والخطاب القرآني الذي كان يحمله وفي هذا يقول أركون "في البداية كانت سيادة النبي أو هيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم Charisme) وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى"[2] ولكن بعد وفاته تتبلور سيادة عليا أخرى هي سيادة النصوص المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وهي النصوص التي تستخدمها السلطة كسيادة عليا وتستعين بها لممارسة سياستها. وهكذا نجد أنه في زمن انبثاق القرآن والحضور المهيب لشخصية الرسول -ص- "أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستبطانها وتمثلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليه الشرعية، كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية والأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة، وكان التبشير في مكة متركزا على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية"[3] ونلاحظ أن الدولة النبوية كانت دولة سيادة عليا، بالرغم من الأعمال السياسية التي مارسها الرسول -ص- ولذلك يحدد هشام جعيط أسس الدولة النبوية بقوله: "نذكر في عداد أسس تلك الدولة، السلطة العليا لله والكاريزما النبوية، وتكوين جماعة متضامنة هي الأمة وكذلك بروز تشريع وتوطده وظهور طقس عبادي موحد"[4].

ولكن الأوضاع لم تستمر على هذا النحو فيما يخص علاقة السلطة السياسية بالسيادة العليا. حيث نجد أنه في فترة الخلفاء الراشدين وبسبب الذاكرة الجماعية للصحابة والمناخ الثقافي السائد تم الحفاظ على مراتبية القيم التي سادت في زمن النبي، "ولكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، وبين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فورا عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة عملية، ص 165
(2) المرجع نفسه، ص 165
(3) المرجع نفسه، ص 167
(4) هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط 4، عام 2000، ص 26.

الجديـــدة وضـــغوطاته علـــى الجهـــود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعالـــيا"[1] ويشير أركون إلى حوادث ذات مغزى سوسيولوجي يتعلق بالعصبيات القبلية ودورها في السلطة من مثل مقتل الخلفاء الراشدين مثل عمر وعثمان وعلي وذلك دليل على تجذر العنف في المجتمع وبالتالي محدودية السيادة العليا والمقدسة في إدارة شـــؤون الـــسلطة السياسية. أما في الدولة الأموية والعباسية يسجل أركون تراجع السيادة العليا إلى المرتبة الثانية بعد السلطة السياسية، فيقول "أما الدولة التي أســـسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض.. فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية الروحية التي كانت سائدة في زمـــن النبـــــي"[2] حيث بدأت العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تنحو منحـــى معاكـــسا تمامـــا لما كان يحدث زمن الرسول -ص- "وأصبحت الأولوية للـــسلطة الـــسياسية القائمـــة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعـــي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة والدولة بـــصفتها قـــوة ضبط وإكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضـــروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقـــية"[3] وهذا الأمر هو ما يمكن أن نسميه الاستخدام الإيديولوجي للسيادة العلـــيا، وهو استخدام غرضه تشويه العملية الحقيقية التي تحكم السلطة في ممارستها غـــير الشرعية، وهو ما يسميه أركون بالتوتر بين السيادة العليا والسلطة السياسية مـــن خـــلال نـــوع من التقسيم الخادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية الدينية والسلطة التنفيذية، حيث نجد أن العلماء أو فقهاء الدين يغدون الوهم بأنهم يمتلكون الـــسيادة العلـــيا، وفي نفس الوقت توظف السلطة هذا الوهم من أجل أن تمارس استبدادها. أي أن جوهر السلطة يرتبط بإستراتيجيات السيطرة ولكن تسعى دائما مـــن أجـــل الاستناد إلى سيادة عليا، وهذا هو الذي حصل من زمن الخلافة حتى الإمـــبراطورية العثمانية، حيث أن موازين القوى هي التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة، ولكنها تغلف نفسها ضمن إطار من الشرعية، ويوضح هذا أركون بشكل

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 167
(2) المرجع نفسه، ص 167
(3) المرجع نفسه، ص 168

جـــيد بقوله: "من هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور، وفي جهة الجهـــد التيولوجي، وذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني، في حين أن السلطة الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتاب التاريخ خلاصة حكاياتهـــا وسيّرها وأحداثها الزمنية المتعاقبة. إن الفصل ما بين هذين النوعين من الـــسلطات وبـــين العلوم التي تحدثت عنها وسجلت وقائعها يستمر في تغطية أو حجـــب الوظيفة الإيديولوجية للسلطة في المجتمعات الإسلامية. كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريـــرا لوجـــودها بل إنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكـــبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعمالـــه"[1] أي أن الإيديولوجية الرسمية للسلطة تقوم على تشويه العملية الحقيقية لمجرى الأحداث في التاريخ، فالخطاب الأيديولوجي للسلطة يفرض بالقوة: "صورة معيـــنة عـــن السلطة الشرعية وذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة وتـــزييفه. هناك خصيصة أساسية للأيديولوجيا، كل أيديولوجيا هي تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة منمذجة ومثالية عـــن الشرعية"[2] وهذا ما يجعل الخطاب الإيديولوجي يختلف عن الخطاب النبوي الهـــادف إلى ترميـــز الوجود البشري، ويختلف عن الخطاب العلمي العقلاني الذي يهدف إلى تحقيق المعرفة العلمية والموضوعية لسير الأحداث.

فالـــسلطة بـــناء على ما سبق في حاجة دائما إلى السيادة العليا ولكن بعد أن تـــوظفها توظيفا إيديولوجيا أي أنه لا يمكن الفصل بين السياسي والمقدس، ما دام المقدس في خدمة السياسي، وهذا ما تقره الانثربولوجيا السياسية خاصة مع جورج بالانديـــيه، الذي يرى أن "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضمانة لشرعيتها وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات الـــسياسية"[3] أي أنه لا يمكن أن نقيم فصلا بين السياسي والمقدس وأكثر من هذا

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 176

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 168

(3) جورج بالانديه، الانثربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط1، عام 1990، ص 146

فـإن "السلطة تملك السيادة الكاملة على المقدس وتمكنها استعماله لمصلحتها وفي كل الظروف"[1].

وهـذه العلاقة بين السياسي والمقدس لا ترتبط بتجربة دون أخرى، أو بثقافة دون ثقافـة بـل تعم كل الثقافات والتجارب فسواء كان "المحيط الذي تمارس فيه الـسلطة دينيا أم علمانيا فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفـصل عنها. والعلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تـتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية) ولكـنها تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمـة (أي ذروة الـسيادة العلـيا) وبـين العامل السياسي (أي ذروة السلطة الـسياسية) وقـد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى حـيث هـيمن معطـى الوحي واشتغل ومارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالـية"[2] فالـتاريخ تـصنعه موازين القوى ثم تخلع المشروعية عليه من طرف الـسلطة المنتـصرة، وذلـك عن طريق ما يسميه "جورج بالانديه" بالإخراج المـسرحي للـسلطة، أو السلطة على المسرح، حيث أن كل "سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها، بل هي تذهب أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعا من "المسرحة السياسية DRAMATIQUE POLITIQUE من أجل نشر وتعميم الوهم القائل: بأنهـا تنتج الحقيقة وتحميها، لهذا السبب نجد أن السلطة قد استندت زمنا طويلا في الماضـي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي ترفض نفسها على الجميع، وإذن علـى الـسيادة العلـيا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر"[3] فالسلطة عبر التاريخ هي محصلة للقوى المتصارعة، ولكن الطرف المنتصر لا يعترف بهذه الحقيقة وإنما يلجأ إلى تشويه المنشأ الحقيقي لسلطته عن طريق تبريرها بواسطة المشروعية التي يقبل بها الجميع، فالسلطة عبر التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا وهذا هو المصير الذي انتهت إليه العلاقة بين السلطة والسيادة العليا في الفكر الإسلامي.

---

(1) المرجع نفسه، ص 150

(2) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 64

(3) المرجع نفسه، ص 268

فالخلافة بعد موت النبي اكتسبت سلطتها بالقوة على أرض الواقع، لأن آليات السلطة في المجتمع العربي في القرن 7م هي العصبيات القبلية، فقد كانت "مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد الملهم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها"[1].

ويعود أركون وهو بصدد تحليل العلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا إلى ابن خلدون الذي وضح كيف انتقلت الخلافة الراشدة إلى نظام رئاسة ثم إلى ملك طبيعي، فالخلافة بلغة ابن خلدون هي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها. إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"[2] أي هي تلك التي تحتكم إلى قوانين مفروضة من قبل الله، وذلك بواسطة النبي، مما يؤدي إلى سياسة دينية نافعة للحياة الدنيا والآخرة معا، ثم السياسة أو الرئاسة وهي: "حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"[3] من خلال استخدام قوانين سياسة عقلية، تحدد من قبل الأشخاص أي المسؤولين الكبار في الدولة. وثالثا الملك الطبيعي وهو: "حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"[4]. حيث تفرض القوانين السياسية من طرف السلطة على الجميع بواسطة القسر والإجبار، حيث تصبح السلطة تخضع لإرادتها السيادة العليا.

وفي الفكر السياسي الحديث يجري التمييز أيضا بين ثلاثة أنماط للشرعية تستمد منها السلطة ثباتها، وقد تم استبدال مفهوم السيادة بمفهوم الشرعية حسب برهان غليون، حيث أن "الشرعية من المفاهيم الحديثة نسبيا في علم الاجتماع السياسي. فقد كانت النظرية الكلاسيكية في السياسة تتحدث منذ ماكيافيلي (نشر الأمير عام 1513) حتى ألكسي توكفيل (الديمقراطية في أمريكا) مرورا بهوبز

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 282

(2) ابن خلدون، المقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط 2، عام 2000، ص 178.

(3) المرجع نفسه، ص 178

(4) المرجع نفسه، ص 178

(ليفياتان 1659) ولوك (بحث في الحكومة المدنية 1690) ومنتسكيو (روح الشرائع 1748) وروسو (العقد الاجتماعي 1762) عن السيادة، باعتبارها المفهوم الإجرائي الأول في فهم محتوى المشاكل والنـــزاعات التي تحرك الفعل السياسي وبناء الدولة والــــسلطات"[1] أمـــا عن أنماط الشرعية فالنموذج الأول هو: "تطابق آلية نشوء السلطة وممارستها مع أعراف وتقاليد وعقائد دينية، أم مدنية متبعة وقد أطلق عليه اســـم النموذج التقليدي، وفيه يتماهى الأفراد مع السلطة ويقبلون ما تأمرهم به، لأنهـــا تمارس ضمن المفاهيم والقيم التي تمثلوها وآمنوا بها وبالتالي فليس هناك قطيعة شـــكلية ممكنة بين السلطة والمجتمع"[2] وطبيعة هذه الشرعية هي شرعية دينية، لأن السلطة فيها تستلهم القيم والمبادئ الدينية، أما النموذج الثاني هو "السلطة الإلهامية ونمـــوذجها حكـــم الشخص الذي يتمتع بصفات تجعله يحظى بتأييد ودعم وولاء الجمهور، والتماهي بالتالي مع أفكاره وبرنامجه وقد يكون الزعيم الملهم نبيا أو قائدا فـــذا أو خطيـــبا مفوها. ويشير ڤيبر إلى الإلهامية بكلمة مشتقة من سحر الفرد أو جاذبيـــته الـــنابعة من شخصه والتي تجعل له هالة تميزه عن الناس، وتدفع الناس إلى الـــتعلق به ومحبته"[3] وبالتالي ففي هذا النموذج من الشرعية تكون الطاعة طوعية، لـــشيوع الاعتقاد بتميز الشخص الذي هو موضوع الطاعة، والنموذج الثالث وهو "الـــسلطة العقلانـــية القانونية، وهي التي يتحقق فيها ولاء الأفراد للسلطة القائمة، وخضوعهم الطوعي لها من خلال خضوع الجميع بما فيهم الزعيم، لقواعد وقوانين واضـــحة ودقـــيقة"[4] وهذا النموذج هو السائد الآن حيث الديمقراطية والسيادة الشعبية، المستمدة من كون الإنسان له حقوق طبيعية وعلى رأسها الحرية، وأن كل الناس يخضعون لنفس القوانين، فتكون السيادة للقانون دون غيره.

ومن خلال خضوع الفقهاء وعلماء الدين للسلاطين، لأن الفقهاء ساهموا في الإبقـــاء على التوتر والغموض بين ذروة السيادة العليا وذروة السلطة السياسية، لأنهم تحفظوا على التدخل في شؤون السياسة للحفاظ على امتيازاتهم كما سوغوا

---

(1) بـــرهان غلـــيون، نظرية الشرعية أو أزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس العدد 72-73، ص 63

(2) المرجع نفسه، ص 63

(3) المرجع نفسه، ص 63

(4) المرجع نفسه، ص 63

كل الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة وذلك تحت عدة ذرائع منها: أن بقـــاء الأمة واستمراريتها في الوجود أهم من كل شيء، وأن الله يمنح السلطة لمن يعتقد ويعلم أنه أهل لها، والقدرة على فرض النظام أهم من البحث في نشأته وأســـسه، وأن ســـلطان جائر خير من فتنة داخل الأمة وهذه المحددات هي التي حكمت الفكر السياسي السني بالدرجة الأولى. وهذا معناه أن الفقهاء كانوا في خدمـــة السلطة الرسمية من خلال تلبيتهم لحاجاتها، وتقوية الصورة الشرعية لها، وهكـــذا تحول العلماء إلى موظفين "لدى الدولة ومن واجبهم الحفاظ على الوهم الكـــبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية وتسبغ عليها الـــشرعية"[1] فالسلطة السياسية لم يكن لها سيادة عليا حقيقية، وإنما توهم الناس فقـــط بـــذلك من خلال تفكير وتمويه مجرى العملية السياسية، (فعندما تلجأ إلى القـــوة مثلا للحفاظ على مصالحها تبرر ذلك باسم حقوق الله التي يجب حمايتها) وبلغة محمد عابد الجابري "العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يعبر عن نفـــسه مـــن خلال تجليات إيديولوجية بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى المماثلة بين رئيس "المدينة الكونية" (الله) وبين رئيس "المدينة البشرية" (الخلـــيفة)، بين العالي في السياسة والمتعالي الديني"[2] فالوهم الإيديولوجي يصور وجـــود تطابق بين السلطة السياسية والسيادة العليا من خلال التسامي والتعالي بالفعل السياسي، وإسباغ القدسية على السلطة السياسية، ولكن الحقيقة هي أن الـــسياسي تحـــرر من السيادة العليا بعد دولة النبوة وبعد الدولة الخليفية بشكل جزئـــي، بالـــرغم من أنه يستعمل آليات التقديس والتعالي لإضفاء الشرعية على ممارســـته، حـــيث نلاحـــظ كمـــا يقول أركون "أنه منذ زمن الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية، فإن استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيئ شروط الوصـــول إلى الـــسلطة وممارستها كانت دائما قد فهمت وفسرت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي"[3] أي أن إرادات الهيمنة واستراتيجيات السيطرة تتلاعب بالسيادة العليا.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 178

(2) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ص 364

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 177

وسيستمر هذا الأمر في الإسلام المعاصر مع ظهور السيطرة السياسية للدولة - الأمـــة ETAT-NATION فهـــذه الدولـــة تعاني في العالم العربـــي الإسلامي من أزمة الـــسيادة، لأنها اقتنصت السلطة بأساليب غير شرعية، "والحالة السياسية الأكثر انتشارا في هـــذه الدول (الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال) هي حالة "الزعيم التاريخي" الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني والذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة"[1] وبالتالي فإن الدولة - الأمة التي ظهرت في العالم العربـــي والإسلامي بعد استقلال بلدانه هي دولة مقطوعة عن المشروعية الدينية أو السيادة العليا.

وهكـــذا يلاحـــظ أركـــون أن هناك دائما اقتناص للسلطة ضمن إطار من التحـــسيس والتعبير "الديني" حيث استولت السلطة السياسية على السلطة الدينية (الـــروحية)، وأن العقل التدبري للدولة La raison d'état هو الذي اقتضى وجود ســـيادات عليا بدون سلطة، وسلطات سياسية بدون سيادة أو مشروعية. وبالتالي فـــإن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله في نظر أركون كانت سلطة زمنية مـــوجهة من قبل السيادة العليا. وذلك عكس التصورات التي تم ترسيخها في وعي الناس، والتي لا تصمد أمام التحليل النقدي والتفكيكي للتاريخ.

3-العلمنة:

تأخـــذ العلاقة بين السلطة والسيادة العليا في النظام المجتمعي العلماني منظورا جديدا يختلف عن ذلك الموجود في الأنظمة الدينية، وذلك ما يقوم أركون بتحليله بدايـــة مـــن ضـــبط مفهوم العلمنة إلى بيان منشئها التاريخي وأدوارها الوظيفية في المجتمعات الحديثة.

حـــيث يحـــدد مصطلح العلمنة من خلال البحث الأيتمولوجي (علم أصول الكلمـــات) فيقول "إن الكلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. وفي لاتينية القرن 13 نجد أن Laicos تعني الحـــياة المدنـــية أو النظامـــية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"[2] ومنه اللائكية Laïcité التي تعني تمييز عامة الناس عن الإكليروس.

---

(1) المرجع نفسه، ص 182

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 291.

ومـــن ثمـــة فإن الاشتقاق اللغوي يحيل إلى التمييز بين الروحي والمادي، بين الإلهـــي والبشري، بين المقدس والزمني، كما نجد أيضا في اللغات الأوربية الحديثة كلمـــة Securalisme المشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum التي تعني لغويا الجيل من الناس والتي اتخذت معنى التمييز بين الزمني والروحي.

وفي تحليل أركون للعلمانية يميز بين مرتبتين في حياة الإنسان وهما:

"مـــرتبة الـــرغبة L'instance du désir من الرغبة في الله وصولا إلى الرغبة البسيطة (الرغبة في الإنجاب والهيمنة) وبين مرتبة إلحاح الفهم والعقل L'exigence de l'intelligibilité النضال من أجل الحق في المعرفة والفهم"[1].

ومـــن هنا يتجلى المنحى الابستمولوجي في مقاربة مفهوم العلمنة عند محمد أركـــون، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البعد السياسي والبعد الاجتماعي والثقافي وحتى البعد الأنتربولوجي. فالعلمنة ترتبط بمسألة السلطة الـــزمنية والـــسيادة العليا وطبيعة نظام الحكم، كما ترتبط بظاهرة التقديس ودور العامل الروحي كعامل متعالي وأنطولوجي في حياة الأفراد والمجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالأيديولوجيات المعاصرة.

ويعود أركون ليحدد مفهوم العلمنة بقوله: "العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحـــدى مكتـــسبات وفـــتوحات الروح البشرية"[2]. وهذا الفتح بدأ تدشينه في المجـــتمعات العـــربية ولكـــنه اكتمل وأخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية، والعلمنة أيضا "هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة"[3].

أي أن العلمنة هي مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح، وأهم التحديات التي تـــواجه العلمـــنة التحدي المعرفي بالدرجة الأولى، أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابـــق وصـــحيح؟ أي كـــيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلـــي لكـــل الـــنفوس السائرة (بغض النظر على اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة"[4].

---

(1) المرجع نفسه، ص 292.

(2) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 09

(3) المرجع السابق، ص 10

(4) المرجع نفسه، ص 10

وأما التحدي الثاني فيتمثل في وسيلة توصيل هذه المعرفة: "فإنه ينبغي أن نجد صـــيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، وهنا تكمن مشكلة التعليم والتدريس"[1].

وهذه الأسئلة التي يطرحها أركون ليست بعيدة عن الأسئلة التي طرحها كانط في مـــشروعه نقد العقل النظري ونقد العقل العملي. عندما تساءل عن طبيعة المعرفة البـــشرية، وكيفية إدراكها وما هي أبعادها وتجلياتها. من خلال الأسئلة التي طرحها: ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي ينبغي أن أعلمه؟ وما الذي أستطيع أن آمله؟.

ومـــن ثمـــة فإن العلمنة تطرح مسؤولية معرفة الواقع معرفة صحيحة تتجاوز الخصوصيات الثقافية والدينية، ومسؤولية نشر هذه المعرفة وتلقينها للأجيال الجديدة وهـــي الفكرة نفسها التي يشرحه بطريقة أخرى عندما يقول: "إن العلمنة تشكل موقفا للروح أمام مهمتين أساسيتين:

المهمـــة الأولى: بلورة المعرفة النقدية التي تفترض أن نقف موقفا حياديا تجاه كـــل الأديـــان والعقائـــد والنظريات المتشكلة سابقا فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخـــريات بشكل مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقـــع وإيهامه ومقاومته، فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة والواقع لا يعطي نفسه بسهولة.

و**المهمـــة الثانـــية:** مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين"[2] وتغدو العلمنة بهذا المعنى ممارسة علمية موضوعية ترنو إلى تشكيل وعي موضـــوعي وصحيح بالواقع، كما تغدو أيضا ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يحقق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين.

وهكـــذا يتجاوز أركون النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة ورجالهـــا والدولـــة وســـيادتها. أي أن العلمـــنة أكبر وأعمق من التقسيم الثنائي للكفـــاءات بـــين الذرى المتعددة في المجتمع، فهي أكثر من مجرد تفريق بسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية. وهو تفريق موجود في كل المجتمعات.

---

(1) المرجع نفسه، ص 10.

(2) محمد أركون، الإسلام، أوربا والغرب رهانات المعنى وإرادات القوة، ص 102

وحتى يتمكن أركون من التأسيس لخطاب العلمنة في الفكر العربي الإسلامي الحديث، فإنه يقوم بحفر أركيولوجي في التراث العربي الإسلامي ليكشف من منظوره الخاص على المسلمات التي كانت تحكم البعد العلماني في الفكر الإسلامي الأول وهي المسلمات التالية:

1. العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة.
2. الدولة الأموية والعباسية هي دولة علمانية وليست دينية، أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته والهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية.
3. كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة ونظام السلطنة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية[1].
4. إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعيا في المجتمعات الإسلامية ولكن غير المنظر لها وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.
5. إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية (الإسلام الصحيح) هي عبارة عن انتقاءات اعتباطية واستخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات المقدمة والمصورة على أساس أنها دينية محضة.
6. ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي ودراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.
7. كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعية وتسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة والحكم كما أنها مقطوعة عن النظرة الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلية في آن معا.
8. من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 182.
(2) المرجع السابق، ص 183

ويشرح أركون هذه المحاور الكبرى للعلمنة، فنجده مثلا يعود إلى المعتزلة فيجعل منهم آباء للعلمنة في التراث العربي الإسلامي خاصة عندما طرحوا مشكلة "خلق القرآن" فذلك يمثل موقفا علمانيا قادرا على توليد عقلانية جديدة، أي يجب إعطاء الأولوية للواقع والتاريخ والعقل في الفهم والإستعاب، وأنسنة الحقيقة والمعرفة حتى لا يظل الإنسان يعيش الاغتراب، ولكن الموقف المعتزلي لم يكتب له النجاح، بسبب سيطرة الخط الأشعري القائل بقدم "القرآن" وأصبح هو الخط الديني الرسمي خاصة مع الخليفة القادر الذي اتخذ قرارا يمنع به كل شخص يشير إلى الموقف التيولوجي للمعتزلة بخصوص "خلق القرآن".

ويرتبط ذلك أيضا عند أركون سوسيولوجيا بتراجع البورجوازية ما بين القرنين 9 و11م (05-03 هـ) وهي البورجوازية التي حققت ثراء اقتصاديا كبيرا في عواصم العالم الإسلامي من مثل طهران وأصفهان وشيراز، وبغداد، والبصرة، ولكنها لم تستمر في حركتها التاريخية عكس البورجوازية الغربية، التي استطاعت أن تزحزح الحدود بين الفضاء الديني والفضاء الفكري، أي أن طبيعة الأطر الاجتماعية والاقتصادية للمعرفة هي التي حددت طبيعة هذه المعرفة وتحكمت بها - لأن نجاح العلمنة في المجتمعات الأوروبية قد حسم كأمر واقع بواسطة القوى الاجتماعية (الطبقة البورجوازية، ثم الثورة الماركسية- اللينينية التي مثلت ثورة البروليتاريا ضد طبقة الفلاحين والطوائف الدينية). فالقوة والصراع هما اللذان حسما في نجاح العلمنة.

والمطلوب بالنسبة لأركون هو ربط الصلة من جديد بالعصر البورجوازي في تراثنا، والعودة إلى ميراث ذلك الجيل من المفكرين العقلانيين النقديين من أمثال التوحيدي، والجاحظ، وابن مسكويه...الذين استطاعوا برأيه التأسيس للعقلانية النقدية المنفتحة في عصرهم، وظهرت العلمانية في كتاباتهم كموقف متقدم للروح في زمانهم.

أما عن العلمنة في التجربة الغربية فإنها كانت نتيجة لظروف سياسية عاشتها أوروبا خاصة حروب الأديان. فكانت العلمنة هي الحل المناسب حتى لا تنحاز الدولة لعقيدة أو مذهب معين، ومنع كل أصحاب مذهب أو دين من استخدام قوة الدولة لصالح دينهم، أي منع البروتستانت والكاثوليك من السيطرة على

الدولة، ومن ثمة كان أمر الفصل بين الدولة والكنيسة ضرورة سياسية واجتماعية. فانتهى زمن السلطة الكهنوتية لرجال الدين باعتبارها مؤسسة سلطوية أكثر منها مؤسسة روحية وقد كان حدث قطع رأس لويس السادس عشر مؤشرا نهائيا على نهاية السيادة الروحية على السلطة السياسية. حيث فرضت الثورة الفرنسية العلمنة كبديل سياسي فلسفي على النظام القديم، وأصبح الاقتراع العام مصدرا للسيادة العليا والهيبة في المجتمع بدلا من الوحي المؤول والمطبق من قبل السيادات الروحية.

ولكن بالرغم من ذلك فإن أركون ينتقد بعض تجسيدات العلمنة وانحرافاتها، ويبرز مواطن التطرف فيها خاصة التجربة الفرنسية، أي أنه يموضعها داخل تارخيتها، وشروطها التي ولدت في إطارها، وهنا يظهر جانب المساءلة الابستمولوجية للعلمانية، أي إستنطاقها حول مبادئها وأسسها، فيقول: "بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيا والذي يضع كلا من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية منه"[1].

فإذا كانت خاصية الموقف الديني كما يعتقد أركون تبني الوحي دون التساؤل، أي وضعه بعيدا عن كل المناقشات البشرية، وتخويل فئة معينة، هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم، والتعامل مع قراءتها على أنها القراءة الصحيحة والأرثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي وتضع ذلك شرطا لتحقيق استقلالية العقل.

وفي هذا السياق يميز أركون بين نوعين من العلمانية وهما: العلمانية والعلمانية المناضلة أو العلمانوية (lacisime, Laïcité) أو العلمانية المغلقة والعلمانية المنفتحة.

وما يعيبه على العلمانية المغلقة أو العلمانوية باعتبارها نوعا من أنواع التجسيد للعلمنة وهو التجسيد الذي ارتبط بصعود النزعة الوضعية والعلموية، هو أنها حذفت كل المسائل المتعلقة بالدين والمقدس والمتعالي من ساحة الفضاء التعليمي أي المدرسة، خاصة مع المدرسة العامة في فرنسا التي أسسها (حول فيري) في أواخر القرن التاسع عشر، وبموجبها تم منع تدريس المذاهب الدينية، بسبب ما عانت منه فرنسا وأوروبا من حروب بين الأديان.

---

(1) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 70

والمطلـــوب بالنسبة لأركون هو التمييز بين الدين كتنـــزيه روحاني وشغف بالمطلـــق والـــدين كممارسات ثقافية واجتماعية ومن ثمة سياسية وسلطوية، لأن الأفـــراد لا يستطيعون العيش بدون مقدس أي بدون رمزا نية روحية. وهذا بالطبع مـــا تـــتجاهله العلمانية المغلقة في فرنسا. وهذه هي المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمنة باعتبارها موقفا للروح أمام مسألة المعرفة، ولذلك يقترح ضـــرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حـــياديا من كل الأديان، أي دراسة الدين كظاهرة انثروبولوجية لا يخلو منها أي مجـــتمع. والابـــتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبيات الدينية وينتج العنف المقدس.

ولـــن يـــتحقق ذلـــك إلا من خلال زحزحة الأديان من أرضيتها اللاهوتية وتحديداتها الدوغمائية واللاتاريخية، وكل ذلك من شأنه أن يمكن أركون من توليد آثـــار معنى جديد للعلمنة، وعدم قولبة معناها في تجربة تاريخية معينة، وتحويلها إلى تجربة اقنومية ثابتة تتعالى على التاريخ والأحداث التاريخية.

هـــذا عـــن التجـــربة العلمانـــية في الغرب، أما بالنسبة للمجتمعات العربية والإســـلامية فهي بحسب أكون منخرطة في واقع علماني بسبب إيديولوجيا التنمية المتبعة منذ الاستقلال، وأكثر من هذا فإن الحركات الدينية الإسلامية والتي تطالب بالعودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة هي بدورها حركات علمانية في حياتها اليومية ووظائفها وحاجاتها الأساسية.

وأن مستقبل العلمنة في الإسلام متوقف على الانتشار الواسع للحداثة العقلية والفكرية، ورواج النقد الفلسفي، لأن هذه الحداثة هي التي توجد المجابهة بين الرؤيا العلمانـــية للعـــالم والرؤيا الدينية له، أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك والوعي والمعـــرفة، وذلـــك عكس ما يذهب إليه بعض المستشرقين من أن الإسلام عكس المسيحية لا يقبل العلمنة، وأن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني، بين السيادة العلـــيا والـــسلطة الـــسياسية، وهـــم بذلك يكررون ما يقوله الخطاب الأصولي الكلاسيكي والمعاصر.

وما ننتهي إليه من تحليل أركون للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، هو أن السيادة كذروة عليا لكل تشريع، أو المشروعية العليا المقدسة ظلت في حالة

توتر مع السلطة السياسية وكانت السلطة السياسية غالبا ما تخضع السيادة لإرادتها وتـــتلاعب بها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وجاءت العلمنة في الغرب لتحتكم للاقتراع العام بدل السيادة العليا.

الفصل الرابع

أنسنة التاريخ

تـــتقاطع الأنسنة والتاريخية في كونهما رؤيتان للإنسان والعالم ترفضان التصور المثالي للوجود والنمط الجوهراني للحياة، فالأنسنة تكرس عودة الإنسان إلى التاريخ، فالإنسان هو الفاعل والصانع والتاريخية بدورها تركز على التغير في التاريخ.

ومـــن ثمة فإن إضفاء صفة التاريخية على العالم تعني فيما تعنيه أنسنته، وتغدو التاريخـــية شـــرطا من شروط الأنسنة، لأن كل ما يحدث في نهاية المطاف هو نتاج الممارســـة التاريخية للبشر ولعل هذا ما يفسر لنا اهتمام أركون في دراسته التحليلية للتـــراث الفكري العربـــي، والنصوص التأسيسية لهذا الفكر بالتاريخية، خاصة وأنه يقـــدم نفسه أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي، أكثر منه فيلسوفا أي أنه يهتم بدراسة العلاقـــات الـــتي تربط العلوم أكثر من دراسته لعلم أو للعلوم ذاتها، فأنسنة التراث تقتضي إعادة تأويله وتحيين دلالته من خلال تطبيق علوم الإنسان والمجتمع ومن بين هذه العلوم التاريخ الجديد.

1- مفهوم التاريخية:

يحـــدد أركـــون مفهـــوم التاريخية في أكثر من موضع ومناسبة، مستثمرا الفكر الغربـــــي في تحديـــد دلالات المفهـــوم بغرض القبض على معناه، ويسجل أن كلمة التاريخية ظهرت للمرة الأولى في مجلة نقد "CRITIQUE" وذلك في 06 نيسان 1872، وذلـــك حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية، والأمر يتعلق في الحقيقة "بصياغة علمـــية مستخدمة خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الـــذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية، وبهذا المعنى فإن المصطلح يفيدنا في تأمل التغير Le changement والتفكير به كمقولة وجودية مرتبطة بذرى الكينونة والقيمة والملكية"[1].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 116

أي أن التاريخية بهذا المعنى هي امتياز للإنسان، لأن الإنسان هو الفاعل الأول والأخير في التاريخ فهو الذي ينتج الثقافة والمؤسسة وكل ما يشكل الحياة، وبالتالي فـــإن التاريخية هي الوعي بالتحول والتغير وفهم الوجود انطلاقا من معطى التغير، باعتبار أن الإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد.

ويعود أركون إلى آلان تورين في كتابه "إنتاج المجتمع" «Production de la Société» ليقف على مفهوم آخر للتاريخية "بصفتها المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنـــتاج حقلـــه الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"[1] فالتاريخية هي خاصية الأنظمة الاجتماعية التي تتميز بالقدرة على الحركة والتغيير.

فالتاريخـــية هـــي شـــيء يخص الشرط البشري، وهذا ما اكتشفته الممارسة التوســعية للتاريخ النقدي بصفته علما شاملا داخل العلوم الاجتماعية، فالتاريخية تـــنص علـــى أن: "الـــبعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير مستمر داخل الزمني، وبالـــتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم. (أي التاريخية= الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يظنونها ثابتة"[2].

وهـــذا الجانب هو الذي ركز عليه لالاند "في قاموسه الفلسفي عندما حدد التاريخـــية بأنهـــا "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"[3].

وفي إطـــار إبراز أهمية التاريخية يقف أركون بالتحليل عند مستوياتها المختلفة والاتجاهـــات الكبرى في البحث التاريخي، حيث يوضح الاختلافات بين التاريخانية والتاريخية L'historicisme L'historicité. (أما من وجهة نظر لغوية فإن: اللاحقة ITE تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين اللاحقة ISME تسجننا لا محالة في نظام مبنى من قبل العقل، إذن تتيح لنا التاريخية أن نبقى دائما في مستوى التساؤل، في حين التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدد أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص 116

(2) محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 42

(3) موسوعة لالاند الفلسفية، ص 561

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

أما ما يميز التاريخانية وهي التي تمثل المنهج الفيللوجي الوضعي فإنها تنص على أن "وحدها الأحداث، أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة، والذين دلت على وجودهم الأحداث، ووثائق صحيحة، يمكن أن يقبلوا كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشيطه من ساحة علم التاريخ. نقول ذلك على الرغم من أن هذه العقائد والتصورات هي قوى حاسمة تغذي الدينامكية التاريخية وتدعمها"[1].

إذن أول ما يميز التاريخانية الوضعية هو اهتمامها بالوقائع المادية، أي بالوقائع الماضية التي توجد آثار تدل على وجودها في ما سبق، بمعنى أنها تهتم برصد الوقائع الثابتة، وبذلك فإنها لا تهتم بالمكانة الأنتربولوجية للمخيال من تصورات وعقائد..الخ. وهذا ما يعيبه عليها أركون لأن للعامل الخيالي والعقلاني دور ووظيفة ليست أقل من دور العوامل الأخرى الاقتصادية والمادية بشكل عام.

ولهذا السبب نجد أركون يعتمد كثيرا على علم النفس التاريخي La psychologie Historique وهذا أول ما يميز التاريخية عن التاريخانية، أي أن ما تهمله التاريخانية تعيد إدماجه التاريخية "فإن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة، والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة، وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير، والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي"[2].

فللوعي البشري تاريخ يستوجب على المؤرخ الاهتمام به لأن الإنسان في عمله التاريخي كثيرا ما يستجيب لأحلامه ووعيه وأساطيره وعقائده وإيديولوجياته، وتتحكم هذه الجوانب في رسم ملامح هذا التاريخ وتوجيهه.

يضاف إلى ذلك أن التاريخانية تهتم بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها انطلاقا من بداية معينة إلى نهاية معلومة وهذا ما يسميه أركون الخطية التاريخية، ومعنى التصور الخطي Linéaire للتاريخ هو أن "التحقيبات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ:

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 49

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 124

بمعـــنى أن الـــتاريخ يـــنطلق من أصل معين أو نقطة بداية وينتهي إلى خاتمة معينة، ويتسلـــسل بينهما كالخيط المتواصل هذا هو التصور السائد في أذهاننا وعقولنا عن مـــسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات قد جاءت لكي تعدل إلى حد ما من هـــذا التـــصور عـــن طـــريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والعـــسكري، وعدم ربطها بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائدا من قبل، ولكـــنها لم تـــنقض هـــذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ وما دام هذا التـــصور ســـائدا فإنـــنا لا نـــستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ"[1].

ويـــستند التـــصور الخطي للتاريخ على خصائص التاريخ التقليدي للفكر حـــيث تـــصور الأفكار على أنها متماسكة وثابتة، وتتمتع بمعاني ودلالات فوق تاريخـــية، أي أنها كائنات جوهرية مستقلة عن كل إشكالات الاكراهات اللغوية والاجتماعـــية والـــسياسية والاقتصادية لأنها تتضمن قوة وطاقة ديناميكية تتردد وتتكـــرر في الـــتاريخ الـــتطوري للمجتمعات و"هذا التصور للتاريخ (و لتاريخ الأفكـــار) مـــرتبط كـــثيرا بالفلـــسفة الجوهرانية والماهياتية للأنظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من ثوارة وأناجيل وقـــرآن وفي أحـــضان الفلـــسفة الأفلاطونية "[2] أي أن هذا التصور طبع التاريخ بالسمات الاتصالية والجوهرانية. وهذا التصور هو الذي يعتمد التقسيم الزمني الخطي للتاريخ Périodisation chronologique linéaire/Périodisation épistémique بـــدل التقـــسيم الابستمي، والتقسيم الزمني هو "سرد الأخبار على خط زمني متصل مستقيم ينطلق من بداية تأسيسية تعتبر أصلا، يفصل ما بين "قبل" و"بعد" ويفرض هذا التقـــسيم الزمني تصورا معنويا. وهو في الحقيقة إيديولوجيا للتاريخ"[3] لأن هذا التصور الـــذي يقوم على تاريخ الأفكار Histoire des idées يسرد الأفكار بعد انتخابها منفـــصلة عـــن ســـياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، أي دون ربطها بجدليتها الاجتماعية والثقافية التي ارتبطت بها في نشأتها، وتحكمت في تطورها وتوجهها.

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12

(3) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

ولما كان التاريخ عند أركون حقلا لتنافس المصالح البشرية، فإن التصور الخطي للتاريخ استعمل لتحقيق هدف منشود وهو"التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ وتوجيهه في اتجاه خطي مستقيم (linéaire) ومتواصل ينطوي على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

1. إما التقدم المتدرج (مع الزمن) انطلاقا من أصل بدائي (= ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالا باستمرار وهذه نظرة الفلسفة الوضعية.
2. وإما التقدم التراجعي (= إلى الخلف) involutif، وذلك انطلاقا من أصل متعال، والتوجه نحو مستقبل أخروي (التيولوجيات التقليدية)"[1].

ويشير أركون إلى نقد "ميشيل فوكو" للمنهجية التقليدية في علم التاريخ، وهي التي كانت مسيطرة على البحث التاريخي في الغرب حتى القرن 19، حيث كان المؤرخون في الغرب" يطبقون المنهجية التاريخية ولكنهم كانوا يعطون معنى مسبقا لحركة التاريخ، بمعنى آخر، فإنهم كانوا تاريخيين ويتجاوزون معطيات التاريخ المحسوسة في آن معا، ولذلك وصف فوكو منهجيتهم بأنها تاريخية متعالية، أي تاريخية ولا تاريخية في الوقت ذاته"[2] وقد بلور فوكو مصطلح الموضوعاتية – التاريخية المتعالية La thématique historico-transcendentale في كتابة "أركيولوجيا المعرفة" "L'archéologie du Savoir" وما نخلص إليه أن المنهجية التقليدية التاريخية قبل القرن 19، وهي التاريخانية الوضعية تقوم على التاريخ الحدثي أو الوقائعي، فالوقائع هي موضوع التاريخ، وتقوم أيضا على الرؤية الخطية للتاريخ وهذا ما يضفي عليها صفة الاتصالية، بدأت تتراجع أمام مدرسة الحوليات " Les ANNALES" وهي المدرسة التاريخية الفرنسية والتي أسسها لوسيان فيقر، وفردنان بروديل، ومارك بلوخ... وهي المدرسة التي تهتم بمفهوم المدة الطويلة، وبمفهوم القطائع وفي ذلك يقول "فوكو" لقد تحول "الاهتمام عكس ما سبق من الوحدات المنسقة التي كانت توصف "كعصور" و"قرون" صوب ظواهر الانفصال فوراء الاتصالات الكبرى للفكر، ووراء التجليات العظمى والمتجانسة لروح أو لعقلية جمالية، وخلف الصيرورة العنيدة لعلم متماسك بأن يوجد وأن يكتمل منذ بدايته،

---

(1) محمد أركون والفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 117

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 92

وخلـــف إصرار جنس من الأجناس الأدبية، أو شكل من الأشكال، أو فرع معرفي مـــا من فروع المعرفة، أو نشاط ما من الأنشطة النظرية، ينكب البحث حاليا على رصد الانقطاعات التي تتباين تباينا كبيرا فيما يخص طبيعتها وصفتها"[1].

ويعـــود اتـــصال أركـــون بمدرسة الحوليات يوم كان طالبا بالجزائر في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، ويقول في ذلك "حصلت لي حادثة شخصية أثرت فيّ مـــا بعـــد علـــى مساري الفكري فعندما كنت لا أزال طالبا في جامعة الجزائر اســـتمعت إلى محاضـــرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفر عن "دين رابليه" وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينـــزل علي، لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات"[2].

وبـــذلك فإن "مدرسة الحوليات" تشكل لأركون مصدرا من مصادر فلسفته التاريخـــية، وهذه المحاضرة التي كانت كالوحي بالنسبة له جعلته يواظب على قراءة مجلة "الحوليات".

ونلاحظ أن مدرسة الحوليات "قامت على نقد المنهجية التقليدية في التاريخ، حـــيث" أصـــبح الـــتاريخ الوضعي أي تاريخ الأحداث والوقائع والحروب وسيّر الأبطال والملوك في المؤخرة، وأصبح بالمقابل تاريخ البنى العميقة التي لا تتزحزح ولا تـــتغير إلا ببطء شديد هو التاريخ الجدير بالاهتمام"[3] أي لم يعد الاهتمام بالتاريخ الوقائعـــي الـــذي يـــسرد الوقائع بشكل خطي متسلسل في الزمن بل "أصبحت المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي تحصل في بلد ما أكثر أهمية بكثير من تعاقب الـــسلالات على الحكم أو حصول الأحداث السياسية أصبحت الأحداث والوقائع الـــتي طالمـــا مـــلأت كتب المؤرخين القدماء عبارة عن قشرة على سطح التاريخ العمـــيق"[4] فـــالمهم في التاريخ الحديث ليس الأبطال والأحداث وإنما البنى العميقة، ولـــذلك فـــإن الـــتاريخ الحديث ملزم بالتفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالإثنولوجيا والانتربولوجيا. لدراسة تاريخ البنيات الاجتماعية، وتاريخ الخيالات

---

(1) ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، عام 1986، ص 06

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 247

(3) هاشم، صالح، قراءة في الفكر الأوروبي الحديث، ص 103

(4) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 249

والتصورات والمفاهيم والأوهام أي تاريخ العقليات. من خلال مفهوم المدة الطويلة أو الزمان الطويل وهو "زمان البنيات المستمرة المنتجة للسير والأحداث المتتابعة في الزمان"[1] فلا يمكن فهم الأحداث البارزة إلا من خلال فهم البنيات.

وهـــذا الأمر أبرزه "فرنان بروديل" الذي ميز في نظريته عن الزمن بين ثلاث طبقات وهي:

طـــبقة الزمن الطبيعي: وهو زمن الإنسان في علاقته بالبيئة التي تحيط به وهو زمن بطيء جدا.

وطـــبقة الـــزمن الاجتماعي: وهو زمن البشر والجماعات وهو زمن متوسط البطء.

وطبقة الزمن الفردي: وهو زمن الإيقاع السريع، زمن الحكام والزعماء، أي زمن التاريخ العسكري والسياسي وهو ظاهري لا يعكس البنى الباطنية.

وهـــذا التـــصور يعـــبر عـــنه أركـــون من خلال تميزه بين تاريخ الأفكار Histoire des idées وهو سرد الأفكار بعيدا عن مشروطياتها الاجتماعية والسياسية والثقافـــية وتاريخ نسقات الفكر Histoire des systèmes de Pensée وهو الربط بـــين المقـــدمات والمقـــولات والمـــبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحـــثين في إنـــتاجهم وهكذا نلاحظ أن أهم خصائص مدرسة الحوليات هي: "تجـــاوز الحيـــز الحدثـــي والتركيز على الحقب الطويلة، وصرف النظر عن الحياة الـــسياسية نحـــو النشاط الاقتصادي وثوابت التنظيم الاجتماعي"[2] أي أن مدرسة الحولـــيات تقطع مع التاريخ الوقائعي الحدثي لصالح المدة الطويلة، كما أنها تصور يقـــيم "قطـــيعة حاسمـــة مـــع السمات الاتصالية والجوهرانية التي طبعت التاريخ الكلاســـيكي بخلفـــياته الميتافيزيقية، إنه يقوض كل الصور التي تحيل إليها"أوهام، الثبات والكرامة وسيادة الذات الواعية"[3] فلا توجد ذات تستطيع أن تضفي معنى ما علـــى الـــتاريخ، أو تـــتكفل بضمان استمرارية معنى ما للتاريخ، لأن هناك دائما مشروطية متبادلة بين الفكر والتاريخ، بين الثقافة والمجتمع.

---

(1) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 43

(2) الـــسيد ولـــد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، مكتبة مدبولي، منشورات الاختلاف بيروت، ط2، سنة 2004، ص 33

(3) المرجع نفسه، ص 75

وكما رفض أركون تبني التاريخانية في فهم التاريخ وكتابته، وذلك فارق كبير بيـــنه وبين عبد الله العروي الذي ينص على ضرورة مرور العرب بمرحلة التاريخانية لكتابة تاريخهم الوطني والقومي كما حصل الأمر مع تشكيل القوميات في أوروبا. فإنـــه يتجاوز أيضا التاريخية ومدرسة الحوليات بالرغم من اعترافه بعظمة انجازاتها في حقـــل الـــتاريخ، فيقول "ينبغي أن نعرف كيف نخرج من بعد أن ندخل فقد وقعـــت مدرســـة الحوليات، على الرغم من انجازاتها الضخمة في التطرف باتجاه معـــاكس لمـــا سبق وينبغي علينا أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى، والمنهجـــية الـــتي تحظـــى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي La psychologie historique لهذا السبب أركز على أهمية الخيال والمخيال والأسطورة والوعي الجماعي كعامل أساسي ومحرك في التاريخ الإسلامي بالإضافة إلى الاقتـــصاد والماديـــات"[1] أي بعد تطبيق المنهجية التاريخية ومسح التراث مسحا شـــاملا والتأكد من تواريخه ينتقل أركون إلى علم النفس التاريخي لدراسة ما ليس وقائع مادية، كالخيالات والأحلام والأوهام...

وهكـــذا نلاحـــظ كـــيف أن أركون يستوعب في تحليله التاريخي الكثير من العناصر التي أنتجها الفكر الغربـــي ممثلا في العلوم الإنسانية والاجتماعية بداية من المنهجـــية الفيللولوجية إلى التاريخانية الوضعية مرورا بالحوليات Les ANNALES وصولا إلى علم النفس التاريخي والانتربولوجيا الدينية فالفكر الإسلامي المعاصر "في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأســـطوري) والاســـتهلاك المخـــيالي للمعاني، إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخـــية في كـــل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية "[2] وكل علوم الإنسان والمجتمع. ويقرأ الإسلام والتراث العربـــي الإســـلامي علـــى ضـــوء ما تقدمه له هذه العناصر من آفاق معرفية وتوجيهات منهجية. ويبقى غرضه من ذلك هو ممارسة الفعل المعرفي المسؤول الذي يهدف إلى تغلـــيب البحث الحر والمفتوح عن المعنى من خلال نقل إشكاليات العلوم إلى المجال الإسلامي.

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 236

(2) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فصل المقال؟، ص 04

2- الإسلام والتاريخية:

وفي هذا السياق يميز أركون بين ما يسميه الإسلام المثالي والإسلام التاريخي، فالإسلام المثالي هو الدين غير المعاش، أما الإسلام التاريخي فهو الدين المعاش بمعنى أن الإسلام التاريخي هو التتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية، فهناك الدين من جهة وهناك التاريخ من جهة أخرى، وليس من الصواب فهم الدين خارج تجسيداته الاجتماعية. ومن ثمة يسقط أركون التصور التجريدي للإسلام، فالإسلام "ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ، إنه ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء ويؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين"[1] هذا التصور للإسلام تصور ميتافيزيقي وغير واقعي، ويكرس التصور التجريدي، أي يتعاطى مع الإسلام باعتباره أقنوم مضخم قادر على كل شيء ويؤثر في كل شيء، أي أنه يتماهى دائما مع النموذج، لأن الاقنوم يقوم على الشبه والوحدة مع النموذج، فالتصور اللاتاريخي هو الذي يتعاطى مع الإسلام بهذه الكيفية، ويظهره على أنه المسؤول عن كل ما يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها، فهو المرجعية القصوى والأخيرة لكل فكر أو عمل، ولا يتعاطى معه بإعادة تحديده بصفته عملية اجتماعية ثقافية تاريخية من جملة عمليات أخرى، فتبين حينئذ أصله التاريخي. لأن "الإسلام المعاصر كالإسلام الكلاسيكي والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر، وبالتالي فهو يتطور ويتغير، إنه يخضع للتاريخية مثله أي شيء على وجه الأرض. إنه نتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من اندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب... كما أنه ناتج عن فعل الشروط التاريخية الشديدة التعقيد عبر الزمن والمكان"[2] والوعي بالنسبة لأركون بحجم وأثر التاريخ يمكننا من معرفة الانقطاعات والتواصلات بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي أي بين الإيقونات (Icones) والسيمولاكر (Simu Lacres) "فالإيقونة تقوم على الشبه والوحدة مع النموذج. أما السيمولاكر فهو يقوم على الاختلاف وينطوي

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 174

(2) المرجع السابق، ص 174

علـــى اللاتـــشابه. الإيقونة تكرر النموذج، والسيمولاكر يخونه ويتنطع بالنسبة إليه"[1].

ولهذا السبب يبدع أركون في تصنيف الإسلام إلى إسلامات متعددة من مثل الإســـلام الرسمـــي المـــرتبط بسلطة الدولة الذي يصفي معارضيه بتهمة التحريف والتزييف، والإسلام الأرثوذكسي التقليدي الكلاسيكي وهو أقنومي ضخم متعالي فوق تاريخي، وإسلام الملاذ وهو إسلام التعذر والتعلل والفشل، والإسلام الشعبـــي إسلام جمهور المسلمين أي العامة الذي يقوم على الثقافة غير العالمة، لأن كل شعب مسلم له عاداته وفهمه الخاص للإسلام، والإسلام الشخصي الفردي وهو الإسلام القـــائم على الضمير الشخصي الحر، لأن الممارسات الصوفية تطمح إلى العيش في العلاقـــة مع الله وكان الإجماع النخبوي الفقهي يسعى إلى الحد من الحرية الفردية ويـــتهمها بالهرطقة والبدعة، والإسلام السياسي المرتبط بالحركات الاجتماعية التي تعتمد الخطاب الأصولي من أجل الوصول إلى السلطة... الخ.

وغـــرض أركـــون من هذه التصنيفات للاسلامات السوسيولوجية هو إبراز المـــسافة بـــين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي، وأنه لا يوجد إسلام واحد، أي الإســـلام الاقنومي المضخم فهذا التصور بالنسبة له تصور غير تاريخي، أي تصور مثالي متعالي.

كمـــا يعـــتمد أركون أيضا الرؤية غير الخطية لتاريخ الإسلام، أي أنه يدرس الإســـلام في الـــتاريخ بمنطق القطيعة "فالتاريخ لا يسجل كل شيء، وإنما ينسى أو يتناسى بعض الأشياء.. الخ، لا نستطيع أن نستوعب هذه الأشياء كمعطيات ناتجة عن الصيرورة الاجتماعية والتاريخية ما دمنا سجناء هذا التصور الخطي المستقيم عن حـــركة الـــتاريخ. ولكنـــنا نعلم أنه لكي نفهم التاريخ بكليته. فإنه ينبغي أن نهتم بالأشـــياء الـــسلبية كما بالأشياء الإيجابية بالأشياء المحذوفة كما بالأشياء المثبتة"[2] وهذا الأمر يندرج في صميم مشروع الإسلاميات التطبيقية "حيث فيه يتم الاهتمام بالممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، وبالمعاش غير المكتوب وغير المقال، وبالمعاش

(1) عبد السلام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط02 سنة 2000، ص 100

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 94.

غير المكتوب لكن المحكي، وبالكتابات غير النموذجية وغير التمثيلية للإسلام، كما يتم الاهتمام فيه بالأنظمة السيميائية غير اللغوية... الخ.

"فينبغـــي أن نـــدرس القطيعة والتصفية والحذف والنسيان بصفتها ظواهر معنـــية تحـــصل في التاريخ مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية والتواصـــلية والأحداث المهمة والشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية"[1] لأن الـــتاريخ الرسمـــي وهو التاريخ الذي يكتبه المنتصر لا يهتم بالمحذوف والمنسي والمـــستحيل الـــتفكير فيه. واللامفكر فيه... وهكذا يراهن أركون كثيرا على المنهجة التاريخية الحديثة بغية تقديم قراءة جديدة للفكر العربـــي الإسلامي من خلال "تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولي وتشكل المصحف ودولة المديـــنة الأولى والخلافة... الخ (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل) كما وتنبغي دراسة سيرة النبـــي وشخـــصيات الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث وذلك لفرز العناصر التاريخية فيها عن العناصر التبجيلية التضخمية. هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القـــرون. وهـــذا الصراع الجدلي الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ: أي الرؤية الواقعـــية - التاريخية والرؤية المثالية الموروثة هو الذي سيولد البديل الجديد"[2] حـــيث يحـــصل الـــتوازن في الـــثقافة الإسلامية بين العامل التاريخي والعامل الأســـطوري الخـــيالي، لان الـــسيطرة الـــيوم هي للعامل الأسطوري والنظرة اللاتاريخـــية للـــتاريخ، عكـــس ما هو حاصل في الثقافة الغربية الحديثة حيث أصبحت المعرفة بالماضي فيها معرفة تاريخية.

فالفكر التاريخي الحديث الذي هو فكر الحداثة دشن رؤية ابستمولوجية تقوم على ما يلي:

أولا: "كل الوحدات الاجتماعية البشرية (أو كل المجتمعات) أيا يكن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول والتغير والتطور، ويكون هذا التطور إما باتجاه الدمج والتعقـــيد والمزيد من القوة والميل إلى الهيمنة وإما باتجاه التفكك والضعف المتزايد

(1) المرجع نفسه، ص 94.

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 293

الـــذي قـــد يـــصل إلى مرحلة التلاشي الكامل"[1] إذن لا شيء ثابت في التاريخ، والحداثة هي رؤية ديناميكية للإنسان والمجتمع، عكس الرؤية الجوهرانية المتعالية.

ثانـــيا: "كـــل مـــا يحصل في الوحدات الاجتماعية (أي في حياة المجتمعات البشرية) هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية. فهذه القوى هي التي تؤثـــر في المجـــتمع وهي التي تحسم مسألة الإرادات والمبادرات والتصورات الخاصة بالـــوكلاء الاجتماعيين الذين يدعون أيضا بالفاعلين أو الممثلين الاجتماعيين وقد دعـــتهم العلـــوم الاجتماعـــية كذلك من أجل الإلحاح أكثر على اللعبة المسرحية لاقتـــناص الـــسلطة وممارستها بشكل خاص (فحفلات التنصيب المهيبة والطقوس الـــرسمية تـــشبه المـــسرحة، أو الإخراج المسرحي فكلاهما يهدف إلى التأثير على الجمهور في نهاية المطاف"[2].

ثالـــثا: "ينبغـــي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة، وبالتعالي الإلهـــي أو الميتافيزيقـــي وبالآهية الناشطة والمهيمنة، أو بالإله الواحد الحي ولكن البعيد، وبالعقائد السحرية أو الأسطورية الشعبية أو الخرافية أو الدينية هذه العقائد مرتبطة جميعها بالمتخيل. أقول أن ذلك كله هو أيضا من صنع الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أو لم يؤمنوا بها لما وجدت"[3] فعلى أساس هذه الرؤية التاريخية للأشياء يمكن دراسة الإسلام والفكر العربـــي الإسلامي مـــن مـــنظور الـــتغير، باعتبار التاريخية هي دراسة التغير الذي يطرأ على الإنسان والمجـــتمعات، ونـــــزع القـــناع عن التاريخ الرسمي، من خلال تفكيك خطابات المـــؤرخين القـــدماء، وتفكيك إستراتيجيتهم في الحذف والتصفية، بإعادة الحق في الكلام للمرفوضين في التاريخ، والذين محيت آثارهم من قبل الخط المنتصر.

ويظهـــر هـــنا جليا في تحديد أركون للمذاهب الدينية والتيولوجية من سنة وشـــيعة وخـــوارج بـــتحديد الفئات الاجتماعية التي تدل عليها هذه التسميات، والكشف عن الهوية الثقافية لهذه الجماعات الاجتماعية ببيان أهدافها الإيديولوجية وأغراضـــها الـــسلطوية، فليـــست هذه المذاهب دينية محضة، كما تم تصويرها في

---

(1) المرجع نفسه، ص 132
(2) المرجع نفسه، ص 132
(3) المرجع السابق، ص 133

كتابات المؤرخين من خلال إضفاء الطابع اللاهوتي والديني على فئات اجتماعية وسياسية، والتعالي عن مفردات الواقع التاريخي لكي تتحول إلى فئات اجتماعية بشرية لا إلى فئات لاهوتية دينية.

وهكذا فإن تكريس الرؤية التاريخية تفترض إعادة دراسة الروابط بين الدين والمجتمع، أي العلاقة الجدلية بين المتعالي والتاريخي. وكيف يؤثر الدين على قدر المجتمعات، وكيف تؤثر المجتمعات على تجسيد الدين في التاريخ، فأركون لا يدعو إلى حذف كل إشارة إلى الدين، وإنما يريد "أن نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما ومدى تمثله فيه، أو مدى فشله أو نجاحه ثم العكس، أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل وكيف يعد له ويحور فيه ويغيره"[1].

فالواقع حسب أركون أن المجتمعات تتكلم، وتتعدد خطاباتها وتتنوع بحسب الجماعات والطبقات والفئات التي تنجح في التعبير عن نفسها، والأديان حسبه تساهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية والمحافظة عليها.

وبالتالي فإن أنسنة التاريخ عند أركون تقوم على رفض النظرة الخطية والجوهرية للتاريخ، أي رفض إعطاء معنى مسبق للتاريخ، فالإنسان هو الذي يضفي المعنى على التاريخ، كما أنها تقوم على تعديل التاريخانية في تطرفها المادي، لأنها لا تهتم إلا بالوقائع المادية، وهي بذلك تلغي جوانب غير مادية مهمة في حياة الإنسان كالخيال والحلم والأسطورة... الخ

ولذلك نجد أن أركون يركز على علم النفس التاريخي وهو العلم الذي يهتم بتاريخ الوعي بهدف الإلمام بكل الجوانب النفسية والاجتماعية التي تحكم الإنسان في التاريخ.

وفي دراسته للفكر الإسلامي فإن أركون يركز على بيان جدلية الإسلام والتاريخ، بمعنى أن الدين بقدر ما يؤثر في تاريخ المجتمعات، فإنه بدوره يتأثر بالتاريخي والاجتماعي، ولذلك نجده يميز بين عدة تصنيفات للإسلام، بناء على تمثل كل فئة أو مذهب أو جماعة لغوية أو اجتماعية أو سياسية للإسلام. وهذا ما جعله يميز بين مستوى التعالي الروحاني في الدين، وبين مستوى تجسيد الدين على الأرض وفي التاريخ، وفي هذا المستوى الثاني يطبق منهجيات العلوم الحديثة وبهذا فإن

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 217

التاريخيـــية أو أنـــسنة التاريخ، تمثل بعدا فلسفيا وجوهريا في مشروع الأنسنة عند أركـــون حـــيث يكف الباحث في نظرته للتاريخ عن الرؤى الدينية المتعالية، التي تفتـــرض أن الـــتاريخ خاضع لتصور مسبق يوجهه ويحكمه، وإنما التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان.

الباب الثالث

النص والقراءات التأويلية عند محمد أركون

تمهيد

الفصل الأول: حدود التأويل عند محمد أركون

الفصل الثاني: القراءة التاريخية والأنتروبولوجية

الفصل الثالث: القراءة السيميائية والألسنية

الفصل الرابع: القراءة الاستشراقية والظواهرية

الفصل الخامس: القراءة الفلسفية

تمهيد

من أجل بعث فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ككل، والفكر الإسلامي بالدرجة الأولى، يعمد أركون إلى توظيف كل الأدوات الإجرائية، والمفاهيم، والتصورات، والمناهج التي تقررت في العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، وكل النظريات الفلسفية والنقدية التي أنتجتها الخبرة الغربية من مثل "اتجاهات تحليل الخطاب"، و"النقد الأدبي"..و ما يميز أركون هو أنه لا يلتزم بنظرية بعينها وإنما ينتقي من النظريات والمفاهيم ما يتناسب مع تأويله للفكر الديني.

وبالرغم من وعيه بالعقبات التي تواجه مثل هكذا تعامل مع الفكر الإسلامي، بسبب ما يستبطنه هذا الفكر من أسس دوغمائية، ورفع المسلمين لراية حقوق الإيمان التي يجب أن لا تمس، إلى جانب عائق الضغط السوسيولوجي والتجيش السياسي الذي يمارسه المناضلون من أجل حقوق الله وحقوق الإيمان، سواء تعلق الأمر بالخطاب الإسلامي الكلاسيكي أو الخطاب الإسلامي المعاصر.

ولكن رغم كل هذه العوائق فقدر الفكر الإسلامي حسب أركون هو أن يتحرر من كل أشكال التخلف المعرفي والمنهجي التي يرزح تحتها، من خلال التأسيس لطريقة جديدة في التفكير الديني منفتحة على إنجازات الحداثة وغير خاضعة لأسبقيات تيولوجية، والابتعاد عن الخط التبجيلي، والموقف الامتثالي.

ومن أجل الوصول إلى ذلك الهدف لا يتردد أركون في التوسل بالمناهج الغربية المختلفة لقراءة الفكر الإسلامي من مثل المنهجية الظواهرية، والمنهجية التاريخية السوسيولوجية، والمنهجية الأنتربولوجية والمنهجية السيميائية، والمنهجية الألسنية، والمنهجية الفلسفية... الخ.

حيث يعمل على تطبيق هذه المناهج إما على القرآن - ليس كل القرآن وإنما بعض الآيات - مثل ما فعل في قراءته لسورة التوبة، أو سورة الكهف، أو سورة الفاتحة... أو تطبيق هذه المناهج على جوانب مختلفة للظاهرة الدينية من مثل الجوانب الطقوسية الشعائرية، أو الجوانب الاجتماعية السياسية، أو الجوانب المعرفية الابستمية.

ففـــي القراءة السيميائية والألسنية يركز أركون على النظرة الجديدة للعلامة اللغـــوية، وهي النظرة التي ارتبطت بما يسميه "الطفرة السيميائية" وهي التحول الـــذي طـــرأ علـــى فهم ومقاربة العلامة اللغوية "ومقارنتها بالعلامات الرمزية الأخـــرى الـــتي تشكل في المجتمع الفضاء الرمزي، وذلك بالاستناد إلى أعمال: فـــرديناد دوسوســـير F. DE SAUSSURE، وبيرس C. S. PEIRCE وغيرهما. فـــنجده في القـــراءة الـــسيميائية يركز على بنية المخطط السيميائي المتكون من الفـــاعلين الأساسيين وهم: المرسل، والمرسل إليه الأول، والمرسل إليه الثاني، وفي القراءة الألسنية يعمل على التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية، ويقارن في ذلك خـــصائص اللغـــة الدينية، باللغة الأدبية...لأن اللغة الدينية ليست أداة للتوصيل فقـــط، فاشـــتغال اللغـــة الدينية على المعنى يختلف عن اشتغال اللغات الأخرى. ويقترح أركون قراءة ألسنية لسورة الفاتحة، حيث يدرس صائغات الخطاب، وهي حـــروف اللغة ومفرداتها وأفعالها وضمائرها، وهدفه ليس الكشف عن الخصائص الـــنحوية للغة العربية، وإنما فهم خيارات المتكلم أو صاحب الخطاب أي منتجه، وسبب اختياره لهذه المفردات دون غيرها، والهدف من كل ذلك هو معرفة الطاقة التعبيرية للغة.

أمـــا فيما يخص القراءة التاريخية فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي علـــى المقـــدس كمـــا سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد، خاصة مع سبينورا SPINOSA باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات "الـــصحاح" للمذاهب الإسلامية عند السنة، والشيعة، والخوارج كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل.

ومـــن بـــين القراءات التي لا يغفلها أركون نذكر القراءة الاستشراقية، وفيها يقوم بنقد المنهجية الاستشراقية، وهي المنهجية الفيلولوجية التاريخانية، وإبراز عيوبها ونقائـــصها ولكـــنه يأخذ ببعض نتائج البحث الاستشراقي خاصة ما يتعلق بإعادة ترتيب المصحف وفق تاريخ النـــزول، كما نجده أيضا يساير بعض المستشرقين في تأويلـــهم لبعض الآيات، وعلى العموم يبدي إعجابه ببعض الدراسات الاستشراقية المتقدمة ابستمولوجيا على الفكر الإسلامي التقليدي.

وإلى جانب القراءة الاستشراقية يراهن أركون على القراءة الأنتربولوجية، حيث يقارب ظاهرة المقدس، ويسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس. ولكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضا في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى المهيمنة والقوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضا بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى.

ومن بين القراءات أيضا التي يجعلها شرطا أساسيا لباقي القراءات الأخرى، نذكر القراءة الفلسفية لأنها تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية، فتدخل الفلسفة ضروري لأنها موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة. ولذلك اهتم أركون كثيرا بما سماه سوسيولوجيا فشل الفكر الفلسفي والعقلاني في الثقافة العربية وما ترتب على ذلك، ويركز على مثال ابن رشد، وكيف أن فكر ابن رشد نجح في الغرب وساهم في تقدم الحضارة الغربية، بينما فشل في الفكر العربي الإسلامي.

وفي سياق القراءة الفلسفية يقارب الحقيقة من منظور تأويلي، فالحقيقة لم تعد شيئا جاهزا أو معطى كاملا، ويميز أركون بين ما يسميه "الحقيقة السوسيولوجية" و"الحقيقة الحقيقية" ومنهله في ذلك هو الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وتحديداته التأويلية والابستمولوجية للحقيقة.

إن هذه القراءات التأويلية للظاهرة الدينية تساهم في تقديم فهم جديد للنصوص المقدسة وللدين بشكل عام، وتحرر العقل الإسلامي من انغلاقاته الدوغمائية المزمنة باصطلاح أركون.

حدود التأويل عند محمد أركون

إن إعـــادة قراءة وتأويل النصوص التأسيسية أي النص المقدس أو النص الأول والنـــصوص الثانية المتفرعة عنه، أي النصوص التفسيرية، يفترض بالنسبة لأركون شـــروط منهجـــية وإشـــكالية جديدة، وذلك بسبب تغير المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة عما كانت عليه في الماضي.

1- التأويل والمناهج الغربية:

وهذا الأمر يتطلب بالتالي توظيف آليات جديدة من أجل بناء معرفة معاصرة حـــول الـــنص، وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية الحديثة لفهم طبقات النص المقـــدس، وتحقـــيق القـــراءة الـــنقدية، "وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل الـــسيميائي الـــدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي، والتحليل الأنتربولوجي، والتحليل الفلسفي. وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية، ولكن من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي - التاريخي الكلي"[1].

والهـــدف مـــن كل هذه التحليلات المختلفة والتي هي نتاج العلوم الإنسانية والاجتماعـــية التي عرفتها أوربا هو إدراك معنى الظاهرة الدينية، وبالتحديد إدراك معـــنى النصوص المقدسة وعلى رأسها القرآن الكريم، أي كيف يمكن القبض على المعـــنى؟ وهذا السؤال تترتب عنه إشكالات أخرى مهمة. من مثل هل يوجد معنى نهائـــي ومطلـــق في النص المقدس؟ وهل بإمكان العقل البشري بمحدوديته ونقصه الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ ومن ثمة ما هو دور الذات المؤولة في عملـــية الـــتأويل؟ وهل يمكن تجاهل المؤول في تعاطيه مع النص؟ وهل للنص معنى موضـــوعي مستقل بمعزل عن تدخل الذات الواعية؟ وهل يتطابق القصد الإلهي في

(1) محمد أركون، القرآني من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 70.

الـــنص مع ما يثيره النص من معاني ودلالات؟ وما هي حدود تدخل الذات في بناء المعـــنى؟ خاصة أن النص القرآني قد ألهم ومازال يلهم الكثير من التأويلات المختلفة والمتغيرة بتغير الزمان والمكان، وأنه نص غزير المعاني قصصي البنية ورمزي المقاصد حسب أركون.

وهكذا نلاحظ أن أركون سيوظف نظريات القراءة، ومناهج التأويل المختلفة من أجل قراءة القرآن قراءة جديدة، وفهم مرحلة النبوة، وكيفية تشكل المصحف، وتـــشكل الـــسيرة، أو بالأحرى كل التجربة الحضارية الثقافية العربية الإسلامية، بإمكانهـــا أن تحـــدث القطيعة مع التأويلات الأيديولوجية المسيسة للإسلام، وأن تتجاوز القراءة الدوغمائية السطحية للنص وفتحه على عديد الاحتمالات. ومن ثمة المـــرور من التأويل الرسمي الأوحد إلى صراع التأويلات وتعدد التفسيرات. وفضح إدعـــاءات الفقهـــاء بكونهم قادرين على معرفة وفهم كلام الله بشكل متطابق مع مقاصـــده النهائية والكلية. وذلك يبرر لهم إضفاء القداسة على اجتهاداتهم وبلورتها في شكل أحكام شرعية.

فالفكـــرة المهيمنة على كلية الوعي الإسلامي حسب أركون هي: "أولا أنه تـــوجد إمكانـــية لتفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق تماما لمعانيه المقـــصودة. وثانـــيا: أنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"[1].

وهذا تماما ما يرفضه أركون، وهو السبب الذي جعله يشتغل منذ زمن طويل بتأويل النص المقدس أو الذي قدسه الزمن بالرغم من علمه "أن الغاية المستمرة لهذا النص المقدس تكمن في ترسيخ معنى نهائي وفوق تاريخي للوجود البشري"[2].

وهـــذه الغاية يعمل أركون على بيان أنها لا تنسجم مع العهد التأويلي للعقل الذي يبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ومن خلال الاعتماد على التحليل التفكيكي، والحفر الأركيولوجي، فالنص القرآني ولد ولا يزال يولد عشرات التفاسير الأدبيات التأويلـــية مـــنذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم. وتراكم التأويلات "يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض. فنحن لا نستطيع أن نتوصل إلى

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 231.

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 21.

الحـــدث التأسيسي الأول، إلى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته الأولية إلا إذا اختـــرقنا كل الطبقات الجيولوجية المتراصة. كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا، فالنص الأول أو الحدث الأول (سواء كان الأمر يتعلق بالثورة الفرنسية أو بظهـــور الإســـلام أو انبثاق الخطاب القرآني) مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات الـــتي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها. يحصل ذلك إلى درجة أنه من الـــصعب جـــدا التوصل إليه بالذات، إلى درجة أننا لا نعرفه وإنما نعرف الصورة الاسقاطية المتشكلة عنه، هذا هو المنظور الذي أرى الأمور من خلاله. فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القـــرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل نصوص أخرى تلبـــي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات"[1].

ونلاحـــظ كـــيف يمارس أركون الحفر الأركيولوجي على التراث الإسلامي لمعرفة حجم المسافة الموجودة بين النص المؤسس، وهو النص القرآني وبين النصوص التفـــسيرية المختلفة المنتجة من قبل المسلمين، وهي مسافة غير معترف بها من قبلهم لضمور الوعي التاريخي لديهم، الذي ترك مكانه للوعي الأسطوري واللاتاريخي.

ويقـــدم أركـــون مثال الطبري على ذلك فيقول: "عندما يكتب الطبري في تفـــسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة، يقول الله تعالى: (نقطتان على السطر) ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفـــسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط، فإن الطبري لا يعني إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه (القرن الثالث الهجري) وبالمواقـــع الإيديولوجـــية والعقائديـــة أي المذهبية) التي أتخذها هو بالذات كفقيه مجـــتهد"[2] ولكـــن المؤرخ الحديث يدرك حجم المسافة المعنوية الفاصلة بين لحظة القرآن ولحظة الطبري.

فالحفـــر الأركيولوجـــي هو الذي يمكن الباحث المعاصر بتحقيق الكثير من عمليات الاختراق والزحزحة في داخل الفكر الإسلامي، وهذا ما انتهى إليه أركون عـــندما أكـــد مثلا أن الإسلام عرف تجارب علمانية فعلية عكس ما هو سائد في

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 229

(2) المرجع نفسه، ص 231

الخطاب الأصولي والاستشراقي، كما انتهى إلى كون الحركات الإسلامية المعاصرة تقوم بعملية علمنة كبيرة لم يشهدها تاريخ الفكر الإسلامي... الخ

فالحفـــر الأركيولوجـــي يـــسمح باكتـــشاف الطـــبقات العميقة للحقيقة التاريخـــية، لأنه يخترق الطبقات السطحية والوسطى ويعود إلى اللحظة التدشينية الأولى.

يـــضاف إلى ذلك التفكيك وهو منهج ارتبط بـــ "جاك دريدا" DERRIDA الـــذي أعاد بلورته، بعد أن استعاره من هايدغر M. HEIDEGGER، وحور فيه عـــن طـــريق تطعـــيمه بأدوات الألسنيات الحديثة ومنهجياتها، ثم راح يطبقه على الميتافيـــزيقا الغربية بدء من أفلاطون وانتهاء بهايدغر، وساهم جهده في تبيان الصفة النـــسبية جدا للميتافيزيقا، ومع فوكو M. FAUCAULT عرف التفكيك توسعا حـــيث شمل قطاعات واسعة من المجتمع "وعن طريق التفكيك يتمكن الباحث من معرفة الأجزاء المطموسة في الخطاب، أو في أي عمل ثقافي أو حضاري، ثم يعرف كـــيف تمارس هذه الأجزاء دورها ضمن البنية العامة للفكر، ومن ثمة معرفة كيف يمكـــن أن يقـــوم بنقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة. وكـــل ذلـــك يساهم في فهم الفكر الإسلامي فهما جديدا متحررا من ضغوطات المـــستحيل الـــتفكير فـــيه، ويعترف أركون "أن محاولات تطبيق تقنيات التفكيك الحديـــثة علـــى النـــصوص التأسيـــسية والخطابات التفسيرية التي تشكل الساحة الدوغمائـــية للفكـــر الإســـلامي حتى يومنا هذا لا تزال خجولة جدا ونادرة"[1]. والسبب في ذلك هو أن التفكيك فهم بالمعنى السلبـــي، وهو ما فوت الفرصة على الـــباحث المسلم لإدراك جوانبه الإيجابية فهو -أي التفكيك- "ينطوي على عمل ايجابـــــي كـــبير ومنقذ أو محرر. إن التفكيك يمثل المرحلة الأولى من أجل إعادة التقييم النقدي لجميع المسلمات المعرفية العميقة التي يتحصن بها العقل الإسلامي أو لا يـــزال يتحـــصن بهـــا حتى الآن. فهو يستمر في استخدامها للدفاع عن الصحة الأنطولوجية للقيم الأخلاقية والقانونية التي تؤبد المتانة الإنسانية للنموذج الإسلامي الأكبر المتخذ كقدوة تحتذي في الممارسة التاريخية"[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 97

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 38.

وغـــرض أركون من استخدام التفكيك والحفر الأركيولوجي كآليات تأويلية في إعـــادة قـــراءة القرآن هو القطع مع نظرية المعنى الميتافيزيقية، فالنظرية التأويلية الحديثة "حولت السؤال الفلسفي التقليدي" كيف يجب أن يكون المعنى حتى أفهمه؟ إلى ســـؤال جديد "كيف أفهم حتى يكون المعنى؟ وهو تحويل من بنية المعنى إلى بنية الفهـــم. مـــن المعـــنى المعطى من طرف الله في الدين أو من طرف العقل الأول في الفلـــسفة إلى المعـــنى المنبثق عن الذات. لذلك تمكن العديد من المفكرين من بلورة مفهـــوم "أفق الانتظار" الذي تقوم الذات من خلاله بتحيين المعنى. أساسه هو أن نفهـــم يعـــني دائمـــا أن نطـــبق المعـــنى علـــى وضعيتنا الراهنة كما قال غدامير GADAMER"[1].

فالمعنى لم يعد يتأسس بعيدا عن الإنسان في صورته المطلقة بل أصبح من إنتاج الإنـــسان فهو صناعة بشرية، فالإنسان هو الذي ينتجه ويثمنه ويعيش عليه أي أنه يتمفـــصل مع فاعلية الفهم، الفهم الذي يشكل جوهر التأويل، وهذا عكس الفكر الديني، لأن الفكر الديني يجعل قائل النص، أي الله هو محور اهتمامه، في حين يجعل الفكـــر التأويلي الإنسان المتلقي بكل ما يحيط به واقع اجتماعي وتاريخي هو المحور ونقطة الانطلاق.

وعليه فإن تجاوز أزمة المعنى المكرس في نظرية المعنى الميتافيزيقية الكلاسيكية لا يـــتحقق إلا من خلال العهد التأويلي للعقل والذي يقوم على إعطاء الفهم الأولوية في إنتاج المعنى، فالمعنى ليس جوهرا إلهيًا بقدر ما هو فهم بشري، تاريخي، نسبـــي ومتغير.

2- نمط التأويل:

ومـــا يتـــرتب علـــى إعطاء الأولوية للفهم على المعنى، هو التعددية اللانهائية للمعـــاني والمدلـــولات لأن الباحثين في ميراث الفلسفة التأويلية يميزون بين التأويل المطابق وغرضه هو إيجاد التطابق بين القصد الإلهي وقصدية النص، أي الكشف عن الدلالـــة الـــتي أرادها الله، والتأويل المفارق وهو الذي يقر بتعدد دلالات النص، وبالتالي فإن مقاصد النص تفارق ما قصده صاحب النص، وينقسم التأويل المفارق

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 14.

بـــدوره إلى تأويل مفارق متناهي وتأويل لا متناهي والمتناهي هو الذي ينطلق من مسلمة تعددية دلالات النص" إلا أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محـــدودة، تحكمها قوانين التأويل ومعاييره. سواء تلك المتعلقة بالارغامات اللسانية والثقافية للنص أو المعرفة الموسوعية للقارئ، فالتعددية لا تعني اللانهائية لأن التأويل يخضع لقوانين واستراتيجيات نصية، توجه هذه التعددية نحو مسارات تأويلية محتملة ومسوغة نظريا"[1].

أمـــا الـــتأويل اللامتناهي فهو الذي ينظر إلى طبيعة تعددية النص "على أنها تعدديـــة لا محـــدودة، وبالتالي فإن رهان التأويل مفتوح على مغامرة لا نهائية، فلا وجـــود لحدود أو قواعد يستند إليها التأويل، سوى رغبات المؤول الذي ينظر إلى الـــنص على أنه نسيج من العلامات واللاتحديدات لا توقف انفجارها الدلالي آية تخوم"[2]و بالتالي فإن ما يضمن سيرورة التأويل هو عدم تحديده، فالمؤول له الحرية الكاملة في تأويل النص، لأن النص ينطوي على إمكانات تأويلية هائلة.

والـــتأويل الـــذي يمارســـه أركون على النص القرآني هو أقرب إلى التأويل اللامتناهي، فهو يرفض التأويل المطابق الذي يقوم على الإقرار بوجود دلالة أحادية ويعتبرها دلالة أرثوذكسية، ويقول بتعدد الدلالات والمعاني تعددا غير محدود، فمن أهم خصائص القرآن هي "قابليته لان يعني، أي أن يعطي معنى ما باستمرار، ويولد هذا المعنى ولو أننا استبدلنا بذلك معنى نهائيا، ناجزا أو موضوعيا، لكنا فعلنا ككل تلك القراءات العديدة الممارسة سابقا والمبجلة"[3].

ومـــا يؤكد التأويل اللامتناهي عند أركون هو قوله: "فيما يتعلق بالقرآن بـــشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات...إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانـــت مـــسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها

(1) محمـــد بوعـــزة، رهـــان التأويل، ثقافات، مجلة فصلية، كلية الآداب، جامعة البحرين ربيع 2004، ص 18

(2) المرجع نفسه، ص 18

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 274

ولديناميكـــياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقا من نصوص مخـــتارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات"[(1)] فالذات المؤولة لا تحكمها حدود ولا تخــضع لضوابط في سبرها أغوار النص بغية الوصول إلى معانيه، لأن القرآن هو عبارة عن دلالات احتمالية وليست يقينية نهائية مقترحة على كل البشر، وهو بذلك يثير قراءات وتأويلات مختلفة بقدر اختلاف جمهور المتلقين مثله في ذلك مــثل العمـــل الأدبـــي أو الفني الذي لا يوجد إلا بالمساهمة الفعالة والتدخل المـــستمر لجمهـــوره أو أنـــواع جمهوره المتتالية، حيث يشير أركون إلى نظرية "جماليات التلقي" وهي نظرية من نظريات القراءة، تركز على القارئ أو المتلقي أكثر مما تركز على المؤلف.

"فتفاسير القرآن وتأويلاته المتتالية والمتنوعة عبر العصور تقدم لنا مثالا ممتازا على دراسة تطور جماليات التلقي الخاصة بالخطاب الديني: أي كيف استقبل هذا لخطـــاب مـــن عصر لعصر"[(2)] فدلالات القرآن حسب أركون دلالات تتجاوز الـــتاريخ وتـــشير إلى الـــتعالي لكـــنها تقبل التحيين والتجسيد حسب الظروف والأحـــوال التاريخية والمجتمعية، "فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفـــسير أو تأويـــل أن يغلقه أو أن يستنفذه بشكل نهائي وأرثوذكسي على العكـــس، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حـــركات إيديولوجـــية مهمتها دعم وتسويغ إرادات القوة للفئات الاجتماعية المتنافـــسة على السلطة والهيمنة"[(3)] فالتأويل يستمر ويغتني من صراع التأويلات وتعددها واختلافها، وواضح أن هذه الفلسفة التأويلية ترتد إلى تصورات لسانية وســـيميائية ولغوية حديثة تحدد مفهوم النص تحديدا تفكيكيا، لأن التفكيك هو إســـتراتيجية قراءة، يؤكد الوجود الدائم للاختلاف والمغايرة Différence وهذه التصورات هي:

1. النص كون مفتوح، يمكن المؤول أن يكتشف داخله لانهائية الترابطات.

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 166

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 145

2. اللغـــة عاجـــزة عن التعبير عن معنى وحيد، معطى بشكل مسبق (مثل قصدية الكاتـــب) علـــى العكس إن مهمة الخطاب التأويلي هي التأكيد على تطابق التعارضات.
3. اللغة تعكس عدم تجانس الفكر ويدل الوجود في العالم Etre-dans le monde على عدم قدرتنا على تحديد معنى متعال.
4. إن كـــل نـــص لا يمكن أن يثبت معنى أحاديا، لأنه يطلق العنان لسلسلة غير متقطعة من الحالات اللانهائية.
5. إن الكاتب لا يعرف ما يقوله، لأن اللغة هي التي تتحدث بالنيابة عنه.
6. إن الكلمات لا تقول، ولكنها تستحضر اللامقول Le non dit الذي تخفيه.
7. إن المعنى الحقيقي لنص ما هو فراغه son vide.
8. إن الـــسميوطيقا هـــي مؤامـــرة أولـــئك الذين يعتقدون أن وظيفة اللغة هي التواصل[1].

3- مأزق التأويل اللانهائي:

ووفـــق هـــذه الخصائص يغدو التأويل نشاطا لا تحكمه قواعد، لأن المنظور التفكيكـــي في التأويل لا يسلم بوجود حقيقة للنص "فالنص في منظوره نسيج من العلامات والاحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت وليس لقول الحقيقة أو التعبير عـــن الدلالة، إن النتيجة المباشرة لهذا الموقف المتطرف، تكمن في أن رهان التأويل لـــيس قمع أو كبت النص، بل إطلاق العنان لسيرورته الدلالية، كي تنتشر في كل الاتجاهـــات بحسب رغبات المؤول"[2] أو بلغة أركون القراءة المتشردة المتسكعة في كـــل الاتجاهـــات، التي لا تستند إلا لحرية الذات المؤولة، والتي تنفي وجود معنى أحـــادي للـــنص، فالتأويل هو سيرورة لا تتوقف، والمعنى لا يستقر بسبب لانهائية التأويل.

وعلـــيه فإن التأويل التفكيكي هو امتناع المعنى، وتحطم مفهوم الحقيقة، ففيه يـــستحيل القـــبض على المعنى النهائي، لأن كل معنى هو احتمال ضعيف يرجحه

---

(1) محمد بوعزة، رهان التأويل، ص 21
(2) المرجع نفسه، ص 25

الـــتأويل مـــن بين احتمالات عديدة، فالفكر التفكيكي "ينطلق من تفكك المعنى" و"المعـــنى المـــرجأ" لكـــي يخلص إلى أن المعنى الحقيقي للنص هو "لامعناه" أو هو "فراغه" من المعنى"[1].

فأي معنى نمنحه للنص مهما كانت شموليته "يتفكك بالضرورة بكيفية تلقائية تحت تأثير العناصر النصية الأخرى التي لم يكن قادرا على إدماجها، إنه يتفكك لأنه عاجز عن الإمساك بكلية النص وبالفعل نفسه"[2].

وما يترتب عن تفكك المعنى هو "أن "المعنى النهائي" و"الأصلي" الذي يمكننا أن نحكـــم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه "مرجأ" دائما إلى مـــا لا نهاية، لأن النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثمة معنى نهائـــي ومطلـــق ومـــتعال فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة وكلها مناسبة للـــنص"[3] فالفكر التفكيكي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى، لكونه يجعل التأويل في سيرورة دائمة.

إن الـــتأويل يقع في عمق الفلسفة المعاصرة، وهو لا يكون للنص فقط، سواء كـــان نصا دينيا مقدسا، أو نصا قانونيا أو تشريعيا، أي أصوليا كما هو الحال عند الـــشافعي، أو نـــصا تاريخـــيا أو أدبيا، فقد يتجاوز النص باعتباره علامة إلى جميع العلامـــات الأخرى التي يستعملها الإنسان فمن النص قد ينتقل الباحث إلى كشف قـــوى الـــصراع في المجتمع، "ليس النص نظرية مجردة بل هي لحظة تجسيد لصراع اجتماعـــي فمعارك التفسير هي في أصلها معارك اجتماعية المجتمع شفرة، والتأويل فك لها"[4].

فالتأويل الأنتربولوجي للنصوص عند أركون يكشف عن الصراع بين الثقافة الـــشفهية، والثقافة العالمة، حيث ترتبط الثقافة الشفهية بالعامة من الناس، وبالفئات الاجتماعـــية الهامـــشية، أما الثقافة المكتوبة والعالمة فإنها ترتبط بالسلطة وبالفئات الاجتماعـــية ذات الامتياز والحظوة كما أن الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل

---

(1) عبد الكريم شرفي، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص 59

(2) المرجع نفسه، ص 59

(3) المرجع نفسه، ص 59

(4) حـــسن حنفـــي، حـــصار الزمن، الجزء الأول، إشكالات، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت الجزائر، ط1، عام 2007، ص 69

التفكير فيه، والمغيب والمهمش والمسكوت عنه... الخ يقع في صميم معرفة أطراف الـــصراع الاجتماعـــي، ونفس الأمر أيضا بالنسبة للمقدس والمتعالي، وكيف يتم الارتقـــاء بـــبعض الفئات الاجتماعية فتصبح هي الفئات الناجية والصالحة، مقابل فئات اجتماعية أخرى تقدم على أساس أنها نموذج للانحراف والضلالة.

كمـــا أن معـــارك التأويل تكشف، عن الصراع الاجتماعي بين قوى التقدم وقـــوى المحافظة، في كل مجتمع، فهي ليست معارك نظرية لغوية عن "صدق" "هذا الـــتأويل" أو صحة هذا التفسير بل هي صراع مصالح"، ولذلك نجد المدافعين عن حـــرية التأويل عادة ما يكونوا من دعاة التغيير والتقدم سواء في الحضارة العربية أو الحضارة الغربية، أما المدافعين عن أحادية التأويل فهم من دعاة الثبات وعدم التغير.

وعليه فإن التأويل بهذا المعنى لا يخص النصوص فقط، وإنما يشمل كل جوانب الحياة المختلفة، فهو موجود وليس في حاجة إلى من يدافع عنه، أي أنه محايث لنا في كـــل حياتنا، وأكثر من هذا فإن التأويل حسب حسن حنفي "هو القاسم المشترك بـــين الحـــضارات لا تكـــاد تخلو منه أي حضارة، هو عصب الحضارة وعمودها الفقري، تتجمع فيه نظرية المعرفة وأساليب الحراك الاجتماعي. لا تقطع مع الماضي كمـــا هو في الاتجاهات العقلية الجذرية والحداثية وما بعد الحداثية، بل تتواصل معه وتعيد قراءته تطويرا للماضي وتأصيلا للحاضر، وتحقيقا للتغير من خلال التواصل، تتوحد فيه المناهج اللغوية، التحليلية والظاهراتية (الفينومينولوجية) حتى أصبح علم الهـــرمينوطيقا هو أهم ما يميز الفلسفات المعاصرة، بل إن اللسانيات وعلومها مثل السميوطيقا والسمانطيقا والأسلوبية، كلها تدخل ضمن علوم التأويل"[1].

وهـــذا مـــا يتجلـــى واضحا عند أركون فمن أجل تجاوز القراءة ذات البعد الـــواحد للنص وللتراث الإسلامي فإنه يستخدم كل العلوم الإنسانية والاجتماعية المـــتاحة لـــه من الفلسفة إلى الانتربولوجيا إلى علم النفس إلى التاريخ إلى نظريات القراءة المختلفة، إلى اللسانيات... الخ.

لأن قـــراءته تعي منذ البدء أنها تأويلا، فهي لا تركز على قائل النص فقط أي المرســـل وإنمـــا تركز أيضا على المتلقي، أو جمهور المتلقين، وتعطي للمتلقي الحرية الكاملة في فهم ما يرغب في فهمه من موضوع التأويل.

---

(1) المرجع السابق، ص 71

القراءة التاريخية والأنتروبولوجية

أولا: القراءة التاريخية

1- مفهوم القراءة التاريخية:

يسعى أركون إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام والنصوص التأسيسية له أي القـــرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والسيرة النبوية، بنفس الكيفية التي طـــبق بها على المسيحية، وعلى الكتب المقدسة في أوربا، لعل هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتها أوربا.

أي أن أركـــون يريد أن يطبق على القرآن وعلى التراث بشكل عام ما طبق علـــى الإنجـــيل من مناهج تاريخية لأن المقارنة هي أساس العلم والفهم. ويشير إلى ذلـــك صـــراحة عـــندما يـــتحدث عن كتابات "دانييل روس" D. RAUSS عن الأناجـــيل. وهـــو مؤلـــف مسيحي كتب عدة كتب عن الأناجيل في الأربعينات والخمسينات، من القرن الماضي. وكانت مؤلفاته شعبية جدا لأنها مكتوبة بأسلوب راق جـــذاب، وكـــان عضوا في الأكاديمية الفرنسية، ويقول عن كتاباته أركون: "عـــندما اطلعت عن كتبه لأولى مرة تساءلت قائلا: ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها فـــيما يخـــص القرآن؟ وما هي النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟ هذه هي نقطة البداية، وهذا ما غذى فضولي المعرفي. وعلى هـــذا النحو ابتدأت العمل في مجال القرآن"[1] أي أن أركون يريد أن يفعل بالقرآن ما فعله أصحاب النقد التاريخي بالأناجيل والكتابات المقدسة عموما في أوربا.

والـــنقد التاريخي الحديث للنصوص المقدسة في أوربا يهتم ببحث صحة نسبة تلـــك النـــصوص إلى من تنسب إليهم، كما يهتم ببيان العلاقة بين تلك النصوص

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 266.

وبين التجارب التاريخية للجماعات الدينية التي ظهرت فيها تلك النصوص، أي أن هدف النقد التاريخي للنصوص هو مساءلة مسلمات الدين بالأساس.

وكان الفيلسوف الهولندي سبينوزا SPINOZA هو "المؤسس الحقيقي للنقد التاريخـــي للنـــصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث بين أن هذا الـــنص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبـــي أسطوري. أسس بذلك سبينوزا البحث الفيللوجـــي - أي التاريخـــي اللغوي - المضبوط. ففرق ما بين الحقيقة كما يراها الدين وتراثه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع[1].

وتطـــور هذا المسعى مع ظهور وتوسع التاريخية في القرن 19. فتحرر العقل، وأصـــبحت لـــه ســـلطة النظر في الكتب المقدسة "التي بدا أن لها محررين وتواريخ ومـــستويات نصية ذات أصول مختلفة وأن لها ارتباطات بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذي تنسبه إليه المؤسسة الدينية"[2].

واســـتمر النقد التاريخي للنصوص المقدسة حتى القرن 20 حيث انتهى "عند برلهوفـــر إلى عملية نـــزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية إيمانـــية لا صـــلة لها بوقائع التاريخ مضامين فاعلة على مستوى الرمز، دون الدلالة على واقع إلا واقع الخيال الأسطوري لعصرها"[3].

فالنقد التاريخي للنص المقدس لا يسلم بأي معطى ديني سابق على النص يفهم الـــنص مـــن خلاله وإنما يفهم النص ويفسر من خلال إخضاعه للتاريخ والمجتمع، فالواقع سابق على النص، والنص يدعن الواقع.

ويعيب أركون على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للـــنص المقـــدس، وعـــدم نسجهم على منوال الغربيين في تعاملهم مع النصوص المقدســـة، ويذكر طه حسين الذي اهتم بالاستعادة النقدية للتراث الديني، ولكن لم يزحـــزح المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمعرفة خلال القرن أول والثاني الهجريين. كما يعيب على مفكري النهضة والثورة

(1) عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 1996، ص 32.
(2) المرجع نفسه، ص 33.
(3) المرجع نفسه، ص 33.

العرب كونهم "لم يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر أو أي تـــروليتش (E. TROELISCHT) ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولـــتير VOLTAIRE، ولا في تفسيخ الأفكار الجامدة Dogmes والوعي الخاطئ على طريقة مونتيني M. MONTAIGNE. ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة"[1].

وبالـــتالي فـــإن النقد التاريخي للنصوص المقدسة لم ينجز بعد في الثقافة العربية الإســـلامية، وما أنجز منه بالنسبة لأركون ما زال ضعيفا ونادرا، ولم يبلغ هدفه بعد سواء بالنسبة للنص القرآني وللحديث النبوي الشريف، أو بالنسبة لشخصية الرسول -ص- وشخـــصيات الـــصحابة من أمثال شخصية علي، عمر بن الخطاب... فلم يطـــبق المنهج التاريخي على شخصية الرسول -ص- كما طبقه مثلا "أرنست رينان" ERNEST RENAN علـــى شخصية المسيح في كتابه "حياة يسوع المسيح"، حيث ربط شخصية المسيح عليه السلام بالمشروطية السوسيولوجية والتاريخية لعصره.

ويفـــسر ذلك أركون بالعقبات النفسية والإكراهات السياسية التي تحول دون إنجاز هذا العمل ذلك أن "النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"[2].

ولكـــن أركون يريد الدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه، لأن هذا النقد آت آجلا أو عاجلا، لأنه وحده يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا، بالاستناد إلى التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أيـــة أســـبقية تيولوجية، وذلك طبعا ما يرفضه الخطاب الأصولي الذي هو امتداد للخطاب التيولوجي القديم، كما يرفضه الخطاب الأيديولوجي الرسمي.

وقـــبل أن يـــشرع أركـــون في تطبيق النقد التاريخي على الإسلام يحدد أهم مسلمات التراث الإسلامي الصحيح التي تقدم نفسها على أنها مسلمات مطلقة في صحتها وأهم هذه المسلمات هي:

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العرب الإسلامي، ص 237.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 119.

1. الـــصحابة معـــصومون، وقـــد نقلوا بحرص وأمانة كلية النصوص الصحيحة والوقائع التاريخية المتعلقة ببعثة محمد.
2. لقـــد واظبت الأجيال التالية على عملية النقل ذاتها للتراث المقدس الذي أخذ عن الصحابة مع التحلي بالتيقظ النقدي في النقل.
3. كانت نتائج هذا النقل قد سجلت كتابة في المصحف وكتب الحديث الموثوقة: أي الصحاح.
4. كـــل الأدبيات التاريخية (=كتب التاريخ) تكمل هذا التراث وتدعمه بقدر ما تكتب وتنجز طبقا للمعيار النقدي نفسه المستخدم في بلورة التراث المقدس.
5. لقد أضاف العلماء المجتهدون للنصوص المقدسة النصوص القانونية (أو القانون المقـــدس) المنجـــزة طبقا للمبادئ والمنهجيات نفسها الموجودة في علم أصول الفقه.
6. إن كلـــية النصوص الموثوقة والمشكلة على هذا النحو تتيح إمكانية إنتاج تاريخ دنـــيوي مندمج أو منصهر كليا داخل التراث المقدس ومضبوط كليا بواسطة التـــراث المقـــدس. هـــذا التاريخ إذن موجه نحو الخلاص الأخروي (=تاريخ النجاة).
7. يكون الخليفة (الإمام شرعيا بقدر ما يحمي التراث المقدس ويطبقه. ونلاحظ أن هذا التراث يستخدم في خط الرجعة من أجل تبرير الحكومة الإسلامية وترسيخ شرعيتها"[1].

وبهـــذه الكيفية يرى أركون تشكل هيبة التراث وسيادته بعيدا عن كل نقد تاريخي.

2- نقد قصة تشكل المصحف:

أول مـــا يريد أركون أن يخضعه للنقد التاريخي هو النص القرآني. من خلال إعادة كتابة قصة تشكله، أي نقد القصة الرسمية التي رسخها التراث الأرثوذكسي، وذلـــك يتطلب بالنسبة لأركون إعادة استثمار وتوظيف "كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنب

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 175

كـــل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر. المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المـــستخدمة، بعـــدما نواجه ليس فقط إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود"[1].

ويعطـــي أركـــون أمـــثلة عن هذه الوثائق الممكنة الوجود في البحر الميت، والمكتبات الخاصة عند دروز سوريا وإسماعيلية الهند، وزيدية اليمن وعلوية المغرب، ومعنى ذلك أن أركون يفترض وجود وثائق على صلة بالنص القرآني لم تظهر بعد وأن إمكانية اكتشافها ستجعلنا نعدل في قصة كتابة القرآن، لأن التفسير الإسلامي والـــرواية الأرثوذكـــسية قد نـــزعتا الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف، وخلعتا عليها صفة التعالي والتقديس.

ولكنه يعود في موقع آخر ليظهر نوعا من التشاؤم حول إمكانية الحصول على هـــذه الوثائق قائلا: "إن كل الوثائق التي يمكن أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القـــرآني قد دمرت باستمرار من قبل هيجان سياسي ديني، فبدلا من محاولة تحديد أســـباب ونـــتائج هذه الضراوة (السياسية والدينية) للسلطات الماضية التي فرضت نـــسخة رسمـــية واحدة للقرآن فإن الروح الدوغمائية ترى في تصرف هؤلاء الذين وفـــروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التي تنتج عن الاحتفاظ بهذه الوثائق نوعا من المرونة العقلية والطاعة النموذجية لله"[2].

ونلاحظ أن أركون بالرغم من عدم تفاؤله بإمكانية العثور على وثائق جديدة تـــساعد علـــى إعادة كتابة المصحف من جديد، إلا أنه على يقين بأن هناك وثائق أتلفت إلى الأبد من أطراف سياسية ودينية وهذه الوثائق على صلة جوهرية بالنص القرآني.

ويوضـــح ذلـــك أكثـــر في دراســـته حول كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للـــسيوطي، حـــيث انتصرت الرواية اللاتاريخية المتعلقة بتشكيل المصحف فيقول: "كـــان جمـــع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعـــناية وأمانـــة ممـــا يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحـــتجاج. يقدم الإتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 290
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 126

الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الأرثوذكسية، كان قد استخدم عناصر ومواد وأساليب وإطارا تاريخيا، من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف"[1].

أما الرؤية التاريخية للأمور فإنها تقول حسب أركون: "إن الأمر يتعلق بعملية جماعية ضخمة كانت قد جيشت العلماء (من فقهاء ومحدثين وثيولوجيين ومفسرين وكتبة تاريخ وفقهاء لغة وبلاغيين) في الفترة اللاحقة لزمن الصحابة والتابعين، وجيشت الدولة الخليفية والخيال الاجتماعي المستوعب والمولد في آن معا للأساطير والشعائر والصور والحماسة والانتظار والرفض الذي تتغذى منه حتى الآن الحساسية الدينية التقليدية"[2].

وبالتالي فإن أركون يرفض الرواية الأرثوذكسية لتشكل المصحف، ويفتح العديد من التساؤلات ويحيل إلى الكثير من الملابسات التاريخية والسوسيولوجية التي تكرس الرؤية التاريخية، أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ.

كما يستدعي أركون فرضية الاحتجاجات والاعتراضات التي تكون قد أثيرت بخصوص تشكيل المصحف بسبب القضاء على المجموعات الفردية السابقة، و"على المواد التي كانت بعض الآيات قد سجلت عليها، والتعسف في حصر القراءات في خمس، وحذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا، وهو صحابي جليل، وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس، أضف إلى ذلك النقص التقني في الخط العربي يجعل من اللازم اللجوء إلى القراء المختصين، أي إلى شهادة شفهية"[3] ويشكك أركون في شهادات الصحابة ورواياتهم فيقول: "فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسيرة، إنه لمن الصعب تاريخيا إن لم يكن من المستحيل' التأكيد

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 257

(2) المرجع نفسه، ص 257

(3) محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 3، عام 1985، ص 31

علـــى القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم"[1].

ويـــتفق عزيز العظمة مع أركون في أن منهج النقد التاريخي هو وحده الكفيل بـــتجاوز الـــصعوبات التي تواجهنا من أجل إعادة كتابة القرآن فيقول: "فمع أن في الأخبار المتواترة حول جمع النص القرآني من البساطة والحزم ما يشجع على التصديق بها، إلا أن البساطة والحزم القاصر – وهما علامة كل الحلول الفردية المتسلطة للقضايا المعقـــدة – يفيدان بإغلاق باب البحث أكثر من فائدتهما في الأمور التاريخية. ما هو بالضبط الذي استثنى من مصحف عثمان؟ وعلى أية أسس تمت الاستثناءات؟

هـــل يمكنـــنا اعتـــبار الأحاديـــث القدسية بمثابة استثناءات مقصودة أم غير مقـــصودة؟ ومـــا كانت الأسس العقائدية أو السلطوية أو القبلية التي أسهمت في الـــشكل الـــذي اتخذه هذا المصحف؟ ثم كيف تشكل لدى عرب صدر الإسلام مفهوم الدين المدون؟"[2].

وكـــل هذه الأسئلة التي لا نجد لها إجابات نهائية عند أصحاب النقد التاريخي من المفكرين العرب المعاصرين غرضها التشكيك في القصة الرسمية لكتابة المصحف العـــثماني، لأن سيادة التراث الكتابـــي المقدس مشروط بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا من جيل الصحابة.

وإلى جانب عائق اندثار الوثائق التي تساعد في إعادة إخراج النص المقدس، يذكر أركـــون عائق آخر لا يقل أهمية في نظره وهو القراءة الطقسية والشعائرية للقرآن، فلما "كـــان القرآن حقيقة معاشة على كل المستويات، فإن أي تساؤل يتعلق بمدى صحته كوثيقة يصبح مسألة ثانوية. بالمقابل فإن هذا السؤال يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشا كما هو الحال سائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الـــضغط المتزايد للحداثة، هنا أيضا فإن التاريخ يبدو سيد الحقيقة، ذلك أنه يجبرنا على أن نتساءل عن تاريخية يقينياتنا الأكثر رسوخا وتأصيلا"[3].

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 174
(2) عزيز العظمي، دنيا الدين في حاضر العرب، ص 98
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 129

أي أن المجـــتمعات الحداثـــية هـــي التي كفت عن تمثل النصوص الدينية لأنها أدركـــت تاريخيتها، عكس الشعوب الإسلامية التي مازالت تستبطن القرآن بشكل شعائري طقوسي، وذلك يشكل عقبة أما تحقيق التاريخية، فالتاريخية بهذا المعنى هي شرط الحداثة، والحداثة هي نتاج التاريخية.

3- نقد الحديث والسيرة النبوية:

وبعـــد نقـــد النص القرآني يطبق أركون النقد التاريخي على الحديث النبوي باعتـــباره الـــنص الـــثاني في الإســـلام، حيث يستغل الاختلافات الموجودة بين "المجموعات النصية" أي "الصحاح" التي تبنتها وشكلتها المذاهب الإسلامية كالسنة والـــشيعة والخـــوارج فيقول: "إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن مـــنظور الاستعادة النقدية للتراث الإسلامي الكلي أو الشامل، لقد تعرض الحديث النـــبوي لعملـــية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائـــل العباســـيين أثـــناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالـــصحيحة، لقـــد حـــدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية"[1].

ويضيف أركون هذا الجانب التاريخي جانبا آخر ذو طبيعة انتربولوجية مفاده "أن الحـــديث النبوي كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكل فيها بشكل تدريجي وانتشر شيئا فشيئا"[2].

أي أن الحـــديث اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها، ويعبر أركون عن ذلك بوضوح أكثر فيقول "في الواقع أن الأحاديث النبوية والإمامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغـــوية وثقافـــية ونفسية -سوسيولوجية، وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الـــروح الإســـلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنتربولوجي.. لأنها تعطينا معلـــومات أيضا عن التفاعلات المتبادلة الكائنة بين تعاليم النص القرآني الذي كان

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 146

(2) المرجع نفسه، ص 20

في طور الانغلاق وبين الأحداث أو المعطيات العرقية - الثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية بعد أن دخلتها. لكن الروح الإسلامية التي كانت في طور التشكل لم تمارس تأثيرا متساويا على جميع الأقوام المتواجدين في الفضاء الإسلامي الشاسع الواسع: كإيران القديمة، وبلاد البربر وإسبانيا والنطاق التركي الواسع"[1].

كما يقوم أركون بنقد خطاب السيرة النبوية التي شكلها ابن إسحاق الذي عاش ما بين 85-151هـ/704-767م، والتي استعادها وصححها ابن هشام (218 هـ/833م)، حيث يرى أن ابن إسحاق يكون قد وقع في كتابته لسيرة النبي عليه الصلاة والسلام تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية للقصاصين والوعاظ أي أنه يقدم صورة مثالية للإحداث تحرك وتنشط المخيال الجماعي "أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعوه غالبا برسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الإنساني البحث لشخصيته"[2].

وبالرغم من أن ابن هشام قد مارس أو أدخل نوعا من الضبط التاريخي "للحكايات والروايات التي كان سلفه يجهلها، وهي الحكايات الناتجة عن التراث الشفهي الذي شكل الصورة الرمزية والقدسية لمحمد عليه الصلاة والسلام، إلا أن مجموع "القصص والشهادات يخضع لآليات إنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي أكثر مما يلتزم بقواعد كتابة التاريخ، فقد استخدمت المبالغات الخيالية الشعبية بشكل غير متمايز من حيث الدلالة والحقيقة عن العناصر التي نصفها "بالتاريخية" ضمن رؤيتنا الحديثة للمعرفة. والسبب هو أن أناس ذلك الزمن - وحتى الكثير من معاصرينا التقليديين- لم يكونوا يعرفون التميز بين الأسطورة والتاريخ"[3].

ويذهب أركون في تحليل القصة أو السيرة إلى حد أنها في نظره "تكرر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب (la manipulation). نقصد بالتلاعب هنا عمليات الإقناع والكفاءة (أو المقدرة على الاختراع والكينونة) والاستخدام (أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى) والإقرار أو التصديق (أي

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 201
(2) محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 75

التوصـــل إلى العملـــية التأويلـــية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية"[1].

ويوضح أركون المراحل الأربع للقصة باعتبارها دالة ذات مغزى طبقا لهذا الجدول:

4 التصديق أو الإقرار بالحكاية		1 (التلاعب) Persuasion	البعد المعرفي Dimension cognitive
	الكفاءة- الاستخدام (2) -(3)		البعد البراغماتي

والمؤرخـــون الـــذين يحرصـــون في نظر أركون"على موضعة كل الأحداث والشخصيات والوقائع التي ذكرها ابن إسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانـــة دون أن يهملوا ذكر التحوير Transfiguration الذي ألحقته القصة (أو السيرة) بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) وبالشخصية المركزية، أي شخصية النبـــي، ويشير أركون إلى أعمال ب. كرون P. CRONE الذي لاحظ بحق أن تاريخ الإسلام الأول قـــد خرب وأفسد إلى الأبد بسبب احتدام الصراع في البيئة التي تكون فيها وروي، ثم دون وسجل لأن العلماء الذين كانوا رواة للأخبار، كانوا يناضلون من أجـــل الـــسيطرة على المشروعية الدينية، بالإضافة أن الشعوب التي اعتنقت الدين الجديـــد أبقـــت الكثير من عناصر ثقافتها، فالمعتنقون الجدد للإسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالح إيديولوجية ورمزية متنوعة، وهمشوا بذلك كما هو واضح في السيرة عناصر التراث القبلي العربـــي. "إن الحكايات والنوادر اللازمنية (المـــروية وكأنهـــا لا تنتمي إلى أي زمن محدد) والأوضاع المنمذجة والمثالية القابلة للاســـتعادة والتوليد باستمرار في حياة المؤمنين وسلوكهم، بالإضافة إلى الأحكام والأمـــثال الـــسائرة التي تغذي الرزانة الأبدية للأمم البشرية. كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية، والسبب في ذلك هو أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن وجهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمانها"[2].

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 83

(2) المرجع السابق، ص 84

وهذا ما يجعل في الواقع حسب أركون أن الجزء الخرافي من سيرة النبي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية والتهويلات والمبالغات المفرغة من حقيقتها ومن أجل إعادة قراءة السيرة النبوية أو سير الأئمة ضمن منظور المعرفة الجديد يقترح أركون التوجهات الثلاثة التالية:

1. المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي الشائع ثم وظائف هذا الخيال وإنتاجيته. أقصد بالإنتاجية هنا القوة المجيشة والمحركة للتصورات الجماعية داخل الحركات التاريخية الكبرى كالثورة العباسية أو حركة الإخوان المسلمين اليوم، أو الثورة الإسلامية في إيران.
2. فن القص أو أسلوب السرد مأخوذا كموقع (أو كوسيلة) لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص (أقصد بذلك سيميائية القص أو الإخراج المسرحي للحكاية ونسج حبكة من الأحداث الواقعية من أجل تشكيل رؤية معينة أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تحوير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد للعقائد والممارسات التاريخية وهذا ما فعلته السيرة النبوية بعد القرآن بالنسبة للجاهلية.
3. الشروط التاريخية والثقافية لتحول خيال جماعي محدد وتغيره، أقصد بذلك المرور من مرحلة "الخرافة" أو الأسطورة، أو الشعائر أو الطقوس إلى مرحلة التاريخ ومعنى هذا المرور وشرعيته. أقصد المرور من مرحلة الخرافة المعاشة بمثابة التاريخ الحقيقي إلى مرحلة التاريخ الحقيقي المعاش والمفهوم وكأنه أيديولوجيا تستهدف بهذه النقطة الأخيرة بالطبع الإشارة إلى الحالة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي"[1].

وبالتالي فإن كل قراءة جديدة لخطاب السيرة النبوية حسب أركون تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه، باعتباره قوة محركة للتصورات الجماعية، كما تقتضي أيضا دراسة فن القص أو السرد ودوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال والرؤى التي تقوي العقائد وتعلي قيم معينة.

وبالتالي يتعامل أركون مع النص القرآني، مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدسة أي أن نقده يطال النص القرآني ذاته ولا يتوقف عند التراث التفسيري لهذا

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 76.

النص، أي يطال النص الأول والنص الثاني، أي أن عمله ينطوي على نـــزع صفة القداســـة عن النص القرآني من خلال فرض قراءة تاريخية للنص، وإخضاع النص القرآني للمحك التاريخي. وهذا ما يرفضه محمد عابد الجابري حيث يقول في نص مطول: "لا يستقيم مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك خلافات جوهرية بين النص كما جمع ورسم زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبـــي، ذلـــك لأن المـــسلمين والـــصحابة أنفـــسهم قد اختلفوا وتنازعوا وقامت بينهم حروب... الخ، ومع ذلك لم يتهم أي منهم طرفا ما بالمس بالقرآن كنص - وكان هناك من بين كبار الصحابة خصوم كمعاوية (الذي كان من كتاب الوحي) قاتلوه يـــوم صـــفين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: قاتلناكم على تنـــزيله واليوم نقـــاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم أبو سفيان -قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيا منـــزلا.

والـــيوم يـــوم صفين، يقاتلوهم على "تأويله": تأويل القرآن. وإذن فالخلاف والنـــــزاع زمـــن عـــثمان ومعاوية كان حول "التأويل" ولم يكن يمس في شيء التنـــــزيل (النص)... وإذن فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني"[1].

ونلاحظ أن أركون كثيرا ما يتردد في موقفه من النقد التاريخي للنص القرآني فـــنجده "يجـــيب كل مرة إجابة مختلفة تنبئ على الحرج والخشية في مواجهة هذه المـــشكلة الحساسة، بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة"[2]و يعلن أن الدراسة العلمية للمقـــدس لا تعـــني الانـــتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتعـــبيراته، وأنه لا يريد الاستخفاف بعقائد الناس ورأسمالهم الرمزي الذي يضفي على حياقم المعنى.

وهـــذا بالرغم من إعلانه الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها بغض النظـــر عـــن حجم الضرر الإيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي تحملـــه. ويبقـــى منطق المذهب عند أركون أكثر وضوحا من كل هذه التطمينات

---

(1) محمـــد عابـــد الجابـــري، فـــي قـــضايا الفكـــر والـــدين، مجلـــة مقـــدمات. HTTP: awraq-com.MAKTOOB blog.Com

(2) علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص 119

والترضـــيات الـــتي لا يكف عن تقديمها، ولعل هذا ما جعل علي حرب يؤكد أن منهجية أركون في البحث أكثر فعالية من منهجية المفكرين العرب الذين يشتغلون في نفـــس الحقل أمثال صادق جلال العظم، ونصر حامد أبو زيد، إذ لا ريب: "أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي. ولا حاجـــة إلى تكـــرار القـــول في هذا الخصوص. ومع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاخـــتلاف عـــن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه واستبعاده. فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتد علـــيهم، أمـــا أركون فإنه يحاول متسلحا بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسبر أن يلج القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل"[1].

4- نقد التصور القروسطي للعالم:

لا يتوقف أركون عند نقد قصة تشكل المصحف، وعند نقد خطاب السيرة، وإنما يتعدى ذلك إلى ما هو أعمق وأشمل وهو تصور العالم، والذي يقع في جوهره تـــصوره الله، لأن المـــسلمين المعاصرين بنظره غير قادرين على مواجهة التساؤل الفلـــسفي المـــتعلق بوجود الله، أي وجود الله كإشكالية مطروحة على التساؤل، عكـــس ما حصل في التراث العربـــي الإسلامي، ويرى أركون أن التصور السائد عن الله وليس الله ذاته في المجتمعات الإسلامية مشكل من شيئين اثنين وهما: خطاب العلمـــاء التقلـــيديين والتركيبة السياسية القمعية، فهذان العاملان يحمسان التصور السائد عن الألوهية أو عن التقديس.

والمدخل إلى تحليل هذا التصور السائد عن الله هو اللغة بمعنى أخر "إن الله هو بحاجة دائما إلى وساطة اللغة البشرية، والمؤسسات المصنوعة من قبل البشر، والنظم القانونـــية المبلورة أو المطبقة من قبل البشر لكي يحصل تصوره"[2] بمعنى أن التوصل إلى الله يتم بواسطة اللغة.

إن "الله يـــتعذر علـــى المـــنال، الله يتعالى على كل شيء، ولا يحق لأحد أن يـــتحدث باسمـــه، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه

(1) المرجع السابق، ص 121

(2) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 276

تـــصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاتـــه، بمعـــنى آخـــر: لا يمكـــن للبشر أن يتوصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية"[1].

فأركـــون يعمـــل من أجل تجذير مفهوم الله بالنسبة للبشر في التاريخ، أي ما يعرف بالتجربة البشرية للإلهي ويوضح أركون المسألة من زاوية أخرى فيقول: "ما إن تلفـــظ كلمة الله حتى ينبغي أن نعود فورا إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقـــولها؟ بأيـــة لغة بشرية؟ ثم ينبغي أن نعود إلى التأويل الذي يفسر هذه الكلمة، فنحن في الواقع لم نتوصل إلى الله إلا عن طريقه وطريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى الـــتي يـــتكلم الله بواسطتها ويؤكد ذاته، أي الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضا مشكلة من لغة طبيعية بشرية وبالتالي فهي بحاجة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها وتفسيرها"[2].

إن الاتـــصال بـــالله لا يـــتم إلا عـــن طريق اللغة البشرية، ويتبع أركون المنهجية الجينالوجية (أي الأصولية النشوئية لمعرفة كيف ولدت فكرة الإيمان بالله الـــواحد لأول مـــرة، ويعود في ذلك إلى كتاب العالم الفرنسي "جان بوتيرو" JEAN BOTTERO: ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس منظورًا إليه من وجهـــة نظر المؤرخ:، وذلك للتميز بين الرؤية التاريخية لأكثر العقائد رسوخا والـــرؤية الإيمانـــية التبجيلـــية الموروثة. ولقد استطاع "حان بورتيرو" والعالم الانجليزي ج. سميث J. SMITH إثبات تاريخية التوراة بشكل قاطع لا ليس فيه، وهـــذا حدث لا يقل خطورة وأهمية في نظر أركون عن الثورة الكوبرنيكية في مجـــال علـــم الفلك، بل يزيد، وذلك بواسطة المنهجية الجينيالوجية التي تعرفنا بكيفية تشكل فكرة الإله الواحد وعمل أركون على تطبيق المنهجية الجينيالوجية على النطاق اللغوي الفكري العربـــي، لكي نعرف كيف تشكلت فكرة الإله الواحد، ومن منطلق المنهجية التراجعية يعود أركون 15 قرنا إلى الوراء أي إلى لحظـــة القـــرآن حيث تقول الآية الكريمة: "لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" سورة: الأنبياء، الآية: 23.

---

(1) المرجع نفسه، ص 277

(2) المرجع نفسه، ص 278

يقول أركون: "عندئذ ترسخت فكرة التأليه لأول مرة في اللغة العربية (أو قل فكـــرة التأليه التوحيدي لأن فكرة التأليه التعددي كانت موجودة لدى العرب قبل القرآن). عندئذ ترسخ تصور محدد عن الله وعلاقة الإنسان به ونوعية هذه العلاقة. وهـــذا التـــصور لا يـــزال يهيمن علينا حتى اليوم وأنا لا أقول بالتراجع عن هذا التـــصور. معاذ الله، ففي التوحيد المنـــزه المطلق تتجلى عبقرية الإسلام. وإنما أقول بإعـــادة تأويلـــه أي بتأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى. لماذا؟ لأن تصور العصور الوسطى مرعب ومخيف يشل طاقة الإنسان عن الحركة أو يمنع تفتح طاقـــته وتحقـــيق ذاته على وجه الأرض. هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس "لاهوت" جديد في الإسلام"[1].

أي تأســـيس علاقـــة جديدة بين الله والإنسان، بين المقدس والدنيوي مما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي، ولذلك فإن أركـــون يعـــتقد "بـــأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء، ولذلك أعطيت الأولوية للتحرير الديني- أو للإصلاح الديني- على بقية أنواع التحرير الأخرى مـــن سياســـية واجتماعية وأخلاقية فهو الذي يخلع المشروعية على كل أنواع التحرير هذه"[2].

وعـــندما يقـــارن أركون بين الغرب والعالم الإسلامي، فإنه يربط تقدم أوربا وتخلف المسلمين بكون أوروبا عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية بين الله والإنسان وأقامت بدلها علاقة جديدة تدفع للعمل والإقبال على الحياة دون خوف "لأن أوربا تركت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله وكيفية تصور العلاقة معه تجـــيء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية لأنه لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، ولم تقمعها بل ووصل الأمر بمفكريهم إلى حد التحدث عن "موت الله" كما فعل نيتشه NIETZSCHE. ولكن حتى عبارة قاسية وصادمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه لا ينبغي أن تخيفنا كثيرا لأنه لا تعـــني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله. وإنما هي تعني موت جينيالوجيا معينة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله، فالله حي لا يموت، ما يموت ما هو تاريخي

(1) المرجع السابق، ص 281

(2) المرجع نفسه، ص 281

حقـــا. هو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية مختلفة عن الله. ولكـــن البـــشر لا يـــستطعون التمييز بين الله سبحانه وتعالى، وبين التصور الذي يشكلونه عنه. فهو في تنـــزيهه يتعالى عليهم وعلى كل الكائنات"[1].

وبالـــتالي فإن التصور القروسطي عن الله من منظور أركون هو تصور يشل الحركة والطاقة، لأنه تصور مظلم وقمعي، ويجب أن يزول ويتفكك ليفسح المجال أمـــام تـــصور آخر أكثر رحابة وحرية، ويمكن القول "بأن التصور الحديث لله يتجلـــى في الأمـــل، وفي الانفتاح على أفق الأمل: الأمل بالخلود، الأمل بالحرية الأمـــل بالعدالـــة، الأمـــل بتصالح الإنسان مع ذاته. وهذا هو الله بالنسبة للعالم الحـــديث والتـــصور الحـــديث"[2] كمـــا يربط تصورنا لله باختلاف المجتمعات والعصور، فإذا كان المجتمع متقدما متسامحا، مزدهرا كان تصوره لله هادئا، سمحا وديعـــا، وإذا كان المجتمع يعاني من التخلف والفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحـــاكم الجائر المستبد، فإن تصوره لله سوف يكون بالضرورة، ضيقا وعنيفا واستبداديا.

إذن بهذه الكيفية يطرح أركون مشكلة وجود الله وكيفية تصور هذا الوجود عبر التاريخ، وضرورة إحداث القطيعة في الفكر الإسلامي بين التصور الكلاسيكي لله والتـــصور الحديث له. وهكذا فإن النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي يتجاوز عـــند أركون كل حدود اللامفكر فيه، ويزحزح المسلمات الأكثر يقينا والأسس الأكثـــر تجذرا في الوعي الإسلامي، فمن أشكلة كلام الله والتساؤل حول تاريخية النص المقدس إلى نقد خطاب السيرة النبوية والحديث النبوي الشريف، إلى المساءلة الفلـــسفية لمفهوم الله، ينجز أركون نفس المشروع الذي أنجزه الغربيون في تعاطيهم مع الخطاب النبوي. لأن تحرير الإنسان وتحرير الأرض مرتبطان عند أركون بتحرير السماء وتحرير المقدس والمتعالي ولذلك يراهن على تحرير الديني أو الإصلاح الديني، ويعطـــيه الأسبقية على كل أنواع التحرير الأخرى، كما أن الثورة الدينية لا تقل أهمـــية وخطـــورة علـــى الثورة الكوبرنيكية في مجال علم الفلك، وباقي الثورات الأخرى في شتى مجالات المعرفة.

---

(1) المرجع السابق، ص 282

(2) المرجع نفسه، ص 282

5- التعالي والتاريخ:

يمـــثل التعالي ممارسة ثقافية منتشرة ومشتركة في المجتمعات التي عرفت ظاهرة الكتاب المقدس، والتعالي في جوهره هو نـــزع الصبغة التاريخية عن الأحداث، أي طمس الحيثيات المتعلقة بالأحداث التي وقعت في الزمان والمكان.

والتعالي هو الوجه الآخر للتقديس، اللذان يشكلان الفضاء الميتافيزيقي للفكر الـــديني والمقولات التجريدية، لأن التعالي يجعل الاهتمام بتأثير التاريخ على التوجه الفكـــر، وعلى الصياغات اللغوية له، ليس هدفا معرفيا يجب إدراكه، مما يفقر آفاق العلاقة الجدلية بين اللغة والفكر والتاريخ.

ومـــن هذا المنظور تكون الأولوية للمطلق على الظرف الراهن، والثابت على المتغير، والمقدس على الدنيوي. وبالنسبة لمحمد أركون فإن كل قراءة تاريخية للفكر الإســـلامي يجـــب أن تنطلق من إدراك علاقة التعالي بالتاريخ، فالتعالي هو آلية من آليات حجب حقائق التاريخ ومن ثمة فهو يحول دون فهم الواقع والحقيقة، فإضفاء صـــفة التعالي والتقديس والتجريد والمفارقة على المعاني والقيم البشرية يشكل عائقا أمـــام تفكيكها وتحليلها بشكل تاريخي صحيح، وذلك لحاجة الإنسان لعدم إظهار الدوافع الحقيقية التي تحكم سلوكه، لأن كل المجتمعات الإنسانية تحرص على إنكار المـــرجعية الحقيقـــية لوجودها، أي أنها تهدف إلى تقنيع حقيقة القوى التي تتحكم بمـــصيرها التاريخي، عن طريق عملية التمويه والتغطية على الواقع الحقيقي ومن ثمة حسب علي حرب فإن التعالي شرط للتاريخ والتاريخ شكل للتعالي، بمعنى أنه "من خاصـــية الدنـــيوي أن يتكـــر آلياته في التعالي والتقديس أو الأسطرة. وذلك هو الإنسان إنه يختال ويناور ويلعب في علاقته بذاته وممارسته لها"[1].

فالإنـــسان يـــستند علـــى الـــتعالي ليضفي المشروعية على تصرفاته الفردية والجماعـــية، فهـــو مـــثلا لا يقبل تعرية دوافعه الحقيقية التي تتحكم بتنافسه على الـــسلطة، لأن ذلـــك يعـــني رفـــع الستار عن الدوافع الحقيقية التي تختبئ وراءها الشعارات الدينية المستنبطة على هيئة حقائق منـــزلة.

---

(1) علـــي حـــرب، نقـــد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط 03، سنة 2000، ص 20

ويوضح أركون دور التعالي في الرفع من الأحداث التاريخية إلى مرتبة الأحداث المقدسة كما هو الحال بالنسبة لموقف المشركين من ظاهرة الوحي، أي أن إمكانية حصول الوحي كانت محل نقاش حاد وقوي من طرف مجموعات عديدة في مكة في القرن السابع الميلادي أي أن الخلاف كان بين مجموعات اجتماعية وسياسية وثقافية، ولكن سرعان ما تم إسقاط الصيغة اللاهوتية على هذه الرهانات والصراعات الاجتماعية والسياسية والتاريخية وحولت من قبل الخطاب القرآني إلى صراعات مقدسة متعالية، أي أنه تم "تحويل الديناميكية الاجتماعية التاريخية إلى نوع من الحقيقة الكبرى المتعالية من طرف الخطاب القرآني"[1] أي تم تحويل تجربة النبي محمد حسب أركون إلى تجربة متعالية، كما تم تحويل الممارسات التاريخية للشخصيات العادية إلى نماذج عليا للمعرفة والسلوك والمطلوب بالنسبة لأركون هو ضرورة إعادة البعد الحقيقي والواقعي للعصبية المهيمن عليها (أي العصبية المهمشة) من قبل الدولة الرسمية، والخطاب الرسمي، وإظهار عمليات التعالي والأسطرة في كتابات الثقافة الحضرية المرتبطة بمصالح الدولة المركزية.

ويتخذ أركون من سورة "التوبة" مثالا لإبراز التمفصل بين التاريخ والتعالي في الوحي، ويدعو إلى ضرورة قراءة الوحي من خلال مراعاة بعده التاريخي، وليس فقط كشيء متعال جوهراني، أزلي أبدي يقف عاليا فوق التاريخ، أي رد خطاب الوحي إلى مفردات الواقع التاريخي.

فيقول معلقا على سورة التوبة: "فمن خلال أسلوبها، ولهجتها الجدالية الحادة، وموضوعاتها الاجتماعية والتشريعية والسياسية، وكذلك طولها، تبين لنا هذه السورة، كيف أن الطائفة الجديدة الوليدة قد انخرطت، بعد فتح مكة، في عملية بناء المؤسسات. وهي تستطيع أن تنقض العقود أو الاتفاقات الموقعة سابقا مع الفئات المعارضة، وتفرض عليها شروطها الجديدة تحت التهديد بإشعال الحرب ضد كل هؤلاء المشركين الذين يرفضون شرع الله والرسول"[2].

وفي هذه السورة أيضا يتم التمييز بين الفئات الاجتماعية والسياسية حسب أركون فنجد أن "البدو (الأعراب) الذين يرفضون المشاركة في الحرب

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 266

(2) محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 49

العادلــة(الجهاد) المعلن في سبيل الله، فقد أدينوا بقسوة في تلك السورة. وأما أهل الكــتاب فقد أخضعوا وأجبروا على دفع الجزية. وهكذا تم تصنيف أو فرز الفئات الاجتماعية سياسيا ولاهوتيا. ويبدو الخط الفاصل بينها دينيا من حيث المبدأ، ولكنه في الواقــع سياســي، وحـــدهم أولئك الدين عادوا إلى الله أو تابوا(أي استسلموا وخــضعوا للقوة بالمعنى السياسي للكلمة)، وأدوا الصلاة مع الطائفة الجديدة، يتم الاعتراف بهم كأعضاء كاملين في هذه الطائفة الموعودة بالنجاة في الدار الآخرة، لا بــل يسمح لهم في الواقع بالتمتع بالمكانة الاجتماعية والحماية، أي التمتع بالحقوق السياسية داخل الجماعة الجديدة المنتصرة"[1].

وهــذا معــناه أن الأحــداث التي وقعت وتتحدث عنها سورة التوبة هي بالأســاس أحداث بشرية ودنيوية، ولكن الخطاب القرآني يتعالى بها فوق التاريخ عــندما يــربطها بإرادة الله، وبالتالي تغيب تاريخيتها، فيتوارى التاريخ الأرضي المحــسوس لــيحل مكانه التاريخ المثالي المقدس المرتبط بالخلاص والنجاة في الدار الآخــرة، ولكــن يظــل الخطــاب القرآني في جوهره لا ينفصل عن العمليات الاجتماعية والتاريخية.

ويوضــح أركــون دور الخطــاب القــرآني في إضــفاء صــبغة التعالي علــى الأحــداث التاريخــية في سورة التوبة فيقول: "نلاحظ أن التحديدات الــزمنية، والمكانــية، والوقائعية- الإحداثية، وأسماء الأشخاص كلها تحاشاها الخطــاب القــرآني بــشكل منتظم وعلى طول الخط فجماعات المتنافسين أو المــتحاربين حولت إلى أبطال لدراما روحية. والأوضاع السياسية والاجتماعية والرهانات المحسوسة التي يدور الصراع حولها ثم تساميها أو تصعيدها إلى نماذج عليا"[2].

ويــرجع أركــون هذا التسامي والتصعيد إلى التاريخية في تحليله لسورة التوبة بدايــة مــن عنوان السورة أي التوبة فيقول: "إن مصطلح التوبة الذي اتخذ كأحد عــناوين للسورة (و ليس العنوان الوحيد) يعني الندم والعودة إلى الله. ولكن يعني بالنسبة للأرضية الاجتماعية المستهدفة من قبل هذه السورة الاستسلام المرفق بمهلة

(1) المرجع نفسه، ص 50

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 141

تكتيكــية (أي الــدهاء) الــذي يتيح ممارسة سلطة مكتسبة أو مضمونة منذ الآن فصاعدا في ظل صفات الهيبة العليا التي تكسب القلوب"[1].

ويــشرح أركــون بشكل أكثر وضوحا التاريخية في سورة التوبة، ويرى أنها تــشكل في آن معــا ما يلي: "التاريخ الحدثي والواقعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين ومن أجلها (أقصد الجماعة التي تشكلت بين ما في 610 و632م) كمــا وتــشكل هذه التاريخية دينامكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربــي أثناء الفتــرة نفــسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري - التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة. وهــذا التاريخ المثالي المقدس هو الذي ظل المحرك الأساسي للتاريخ الأرضي المدعو إسلاميا حتى يومنا هذا"[2].

ولهذا يطلب أركون ضرورة التمييز بين ما يسميه "بالظرفية الأولية التي حصل فــيها الخطــاب القــرآني، وبين الديناميكية التي لا تستنفذ للوعي الأسطوري - التاريخي التي يتغذى منها. والظرفية الأولية هي جملة الأحداث التاريخية التي حصلت في الواقــع، وهي الأحداث التي خلع عليها الخطاب القرآني القداسة والتعالي، فلم تعــد أرضية تاريخية، بل أصبحت أسطورية يتغذى عليها الوعي، أي وعي أجيال المسلمين عبر التاريخ.

ثانيا: القراءة الأنتروبولوجية

1- مفهوم القراءة الأنتربولوجية:

لا يكتفــي أركــون بتطبيق المنهج التاريخي على الإسلام والتراث العربــي الإســلامي، بل يضيف إلى ذلك تطبيق المنهج الأنتربولوجي من أجل فتح ورشات عمل جديدة للتحليل والتأويل، فيجترح لنفسه إتباع منهجية أنتربولوجية مختلفة عن المنهجية التقليدية في علم التاريخ.

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 147

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 50

وهذا ما يجعل منهجه في دراسة التراث العربـــي الإسلامي، يختلف عن منهج محمـــد عابد الجابري الذي لا يقف موقف الباحث الأنثربولوجي في دراسة الثقافة العـــربية الإســـلامية، بتركيزه على الثقافة العالمة فقط حيث يقول: "إننا قد اخترنا بوعـــي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا مشروع نقدي ولأن موضوعنا هو العقل، لأن قضيتنا التي ننحاز لها هي العقلانية. نحن لا نقف هنا موقف الباحث الأنثربولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية"[1].

وهذا ما يرفضه أركون تماما في مشروعه "الإسلاميات التطبيقية" (Pour une Islamologie appliquée) إذ كثيرا ما أكد أن روح "الإسلاميات التطبيقية" مشتقة مـــن كتاب الأنتربولوجي الفرنسي "روجيه باستيد R. BOSTIDE" الأنثربولوجيا التطبيقـــية" «L'Anthropologie appliquée» ولكن الأنثربولوجيا بعد أن تتحرر مـــن النظـــرة الاستعمارية، وهي النظرة التي كانت تقوم على النموذج الديكارتي الـــذي يدعو للمعادلة التالية: "أن تفهم أو أن تعرف= أن تتأهب للشيء من أجل الـــسيطرة عليه. لكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر ولو للحظة واحـــدة مـــن هاجس السيطرة"[2] فالبعد الأنثربولوجي أساسي في تحليل أركون للـــثقافة العـــربية الإســـلامية، خاصة بعد أن تحررت الأنثربولوجيا من أغراضها الاســـتعمارية وأهـــدافها الأيديولوجية، وأصبحت نظرة علمية غرضها استكشاف ماضـــي الـــشعوب والمجـــتمعات، من أجل بناء حاضر هذه الشعوب بما يتناسب وطموحاتها في التقدم.

ويهـــتم البحث الأنثربولوجي بدراسة الإنسان من كل جوانبه وأبعاده بهدف فهمـــه بشكل متكامل ومترابط وفهم حياته في الماضي وفي الحاضر "الأنثربولوجيا تـــبرز بالدرجـــة الأولى أهمية التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية: فالمقارنة تـــشكل باســـتمرار الخلفية الدائمة لكل دراسة مفردة. وهذا ما دفع المهتمين بهذا

(1) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص 07
(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 54

الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميز أي عن دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة والسعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار، مجتمعات البدائيين أو المجتمعات النيوليتية (الزراعية أو الرعوية) أو ما قبل النيوليتية مجتمعات الصيد والقطاف"[1] وبالتالي فإن البحث الأنتربولوجي بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمركز حول هوية واحدة، ولا يأخذ بالدراسات الأحادية، فهو متعدد الميادين والاختصاصات أي يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة فقط، كما يفعل الجابري إذ يهتم بالثقافة العالمة فقط. وإنما يهتم بالثقافة الشفهية، بالخيالات والأوهام بالإبداعات الثقافية والأغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتصورات الإيديولوجية...

فالقراءة الأنتروبولوجية للتراث العربي الإسلامي هي قراءة شاملة، كما أنها تقوم على المقارنة مع بقية التراثات الدينية والثقافية الأخرى في الماضي والحاضر.

وهذا ما يفسر لنا إلحاح أركون على دراسة العلم الأنتربولوجي وتدريسه "فهوا الذي يخرج العقل من التفكير داخل "السياج الدوغمائي المغلق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان في كل مكان. كما أن العلم الأنتربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"[2] ويضيف أركون إلى هذه الوظائف المنوطة بالعلم الأنتربولوجي أنه "يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي، لجميع الثقافات البشرية المعروفة. إنه يمارس عمله هذا بعيدا عن التأويلات التاريخانية الأيديولوجية"[3].

ولهذا يراهن عليه أركون كثيرا في إعادة قراءة القرآن والفكر العربي الإسلامي، قراءة نقدية جديدة.

---

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، ص 122.
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 6.
(3) المرجع السابق، ص 7.

2- أنثروبولوجيا المقدس:

يقــع الاهتمام "بالتقديس" أو "المقدس" في صميم البحث الأنثروبولوجي عند أركــون، فدراسة تاريخ الفكر العربــي الإسلامي، والمجتمعات العربية الإسلامية، يقتضي دراسة المقدس، أي دراسة بنيته وعناصره وعلاقته بالإلهي والديني، ومقارنة علاقته بالمجتمعات والثقافات القديمة من جهة، وعلاقته بالمجتمعات الحديثة من جهة أخــرى، أي سوسيولوجيا التقديس واستراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي ويــبدأ أركــون تحلــيله للمقدس من خلال التأكيد على شمولية ظاهرة التقديس، فالأنتــربولوجية الدينـــية تحــيل إلى أن "أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائـــي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية. ذلك أن ظاهرة الـــتقديس (Le SACRE) شـــيء موجـــود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة انثـــربولوجية فقـــط تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مـــستوى تطوره الاجتماعي والثقافي"[1] بمعنى أنه لا يوجد شكل واحد من أشكال التقديس، وإنما توجد أشكال عديدة ولكنها في العمق تعبر عن حاجة واحدة. لأن ظاهرة التقديس ترتبط بالفاعلين الاجتماعيين.

أي هناك إجراءات اجتماعية وسياسية للتقديس، فالتقديس والتعالي لا ينفصل عن مرجعيات دعم الخطابات الدينية المرتبطة بالخطابات السلطوية، فمفهوم المقدس بدايـــة من القرن الثامن عشر عرف توجها جديدا من منظور أن المعتقدات الخرافية والـــشعائر المقدسة لها أهمية في دراسة تاريخ الإنسانية حيث "بدأت دراسة التاريخ المقـــدس تعـــرف توجها جديدا يتجه بالمقدس نحو الأرض بعدما كان منصبا على السماء فقط"[2].

ولهـــذا يدعو أركون إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ المقدس عند العرب، لأن التحلـــيل الجـــيد للتجـــربة الدينـــية المرتكزة على أطر سياسية واجتماعية مرتبطة باستكـــشاف مجـــال التقديس الذي تتجلى فيه الممارسات الدينية والسياسية فهل "كـــان محمـــد وإتباعه الأولون يولون للتقديس مكانة انطولوجية ووظائف رمزية

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 11

(2) عـــبد العلـــي الدكالـــي، المقدس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 118-119، مركز الإنماء العربي بيروت، سنة 2001، ص 56

وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان -أي التقديس نفسه- يتجلى بها في بيئات المعارضين أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا وحط من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر"[1].

فللإجابة على هذا السؤال ينبغي بالنسبة لأركون الشروع في كتابة تاريخ التقديس عند العرب، وعند الشعوب والمجتمعات التي اعتنقت الإسلام بعد أن كانت قبل ذلك منخرطة في مناخ ثيولوجي معين أي كانت تنتمي إلى أنتربولوجيا دينية وثقافية. ويلاحظ أركون كيف أن التقديس والعمل الرمزي الذي انخرط فيه النبي -ص- وصحابته يعيد ترميز المناخ الجديد حيث تم فرض يوم الجمعة كيوم صلاة جماعية، وتحويل القبلة من القدس إلى مكة، وإعادة استملاك كل شعائر الحج، "وكذلك الأمر في ما يخص المنافسات المحاكاتية (أو المزايدات) المندفعة بين الفئات المتنافسة على الرهانات الرمزية للسلطة فقد عبر عنها بوضوح من خلال التضاد الكائن بين المسجد الضار والكافر (مسجد ضرار)، والمسجد المقدس (المجسد الحرام) كما عبر عنها من خلال التعارض الكائن بين التقويم الوثني المتلاعب به(نسيئ) وبين التقويم المؤسس من قبل الله (يوم خلق السموات والأرض). وكذلك عبر عنها من خلال التضاد الكائن بين الزكاة التي يقدمها الإنسان للتقرب من الله (أي صدقة أو قربات) وبين الضريبة المذلة (مغرم، جزية). وكذلك بين العهد المتقيد به على غرار الميثاق/والعهد المنكوث به لأسباب مادية أو لغايات منفعية"[2].

ومعنى ذلك عند أركون أن التقديس لا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية والسياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعية، أي لا يمكن فصله عن استراتيجيات التكوين للجماعات من خلال خلع التقديس والتعالي على ممارساتها. وهذا الأمر لا يتعلق، بجماعة المسلمين في علاقتهم بباقي الجماعات الأخرى فقط، بل يتعلق أيضا بالمذاهب الإسلامية أيضا ف"المناقشة الملتهبة التي جرت بين الشيعة والسنة والخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية أو حتى تيولوجية. إنها راجعة أولا وبشكل أساسي إلى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 266

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 66

مـــا هي المكانة التي يحتلها التقديس في القرآن والسيرة والحديث؟ وما هو التصور الذي شكلته عنه الفئات الاتنية والثقافية التي تنافست وتصارعت على السلطة بعد موت محمد؟ ما هو سبب إلحاح الشيعة على سحر وجاذبية شخصية علي وذريته؟ ثم ما سبب عدم التقديس النسبـــي لرئيس الدولة لدى السنة والخوارج"[1].

فالفئة الاجتماعية التي تحتمي بالمقدس في صراعها مع فئات اجتماعية أخرى، قـــد تكسب الرهان وتحقق الانتصار مما يتمتع به المقدس من قوة، وما يستدعيه من احتـــرام، فهـــو قـــيمة تتجاوز الإنسان وتحضه على الاحترام، فكلمة "مقدس في الفرنسية أي SACRE والمشتقة من الكلمة اللاتينية SACER، والتي لا تبتعد كثير عمـــا يشكلها في نفس اللغة SANCIRE بمعنى محدود ومحوط تعني الذي ينتمي إلى نطاق معزول ممنوع لا يخترق والذي هو موضوع احترام، والذي يستدعي احتراما مطلقا"[2].

أمـــا عـــن أشكال وأنماط حضور المقدس، فإنه لم يغب يوما عن وجه العالم، بالـــرغم من انتشار صور متدهورة له، وعكس ما ساد من انطباع في عصر التنوير بـــأن مشكلة التقديس تم حلها فإننا نجد أن الفلاسفة وضعوها جانبا معتقدين بأن العقـــل يمكـــنه أن يهيمن عليها ويفسرها ويستنفذها فهما. ولكننا نرى أن المقدس ينبـــثق أمامـــنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المعلمنة والمحدثة منذ زمن طويل"[3].

فالحـــديث عـــن "عـــودة الـــدين" أو "عـــودة الله" معـــناه أن "التجـــربة البـــشرية للإلهي" – وهو عنوان كتاب للباحث الفرنسي «MICHEL MESLIN» «L'expérience humaine du duvin» ســـتظل مستمرة وإن العلمانية الجديدة ينبغي أن تهتم بالمقدس، لأنه جزء من المجتمعات الحديثة صحيح أن الحداثة أدت إلى إخلاء العـــالم مـــن كـــل أشكال الفتنة الخلابة والسحر، ونـــزعت عنه أغلال الدهشة والأســـرار وأصـــبح العالم واضحا محسوبا بدقة أي العلم مقابل التقديس، ولكن الإنسان يبقى يحن إلى التقديس وترميز العالم.

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 267
(2) عند العلي الدكالي، المقدس المصطلح والمفهوم، ص 57
(3) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص 202

لأن الإلهـــي والمقدس شرط لاستمرار البشري فالإلهي كما يقول علي حرب "هو نمط من أنماط ممارسة الحياة الدنيا، والقدسي سلطة على البشر ولكن على نحو رمزي"[1].

كمـــا أن المقدس يستمر فينا عن طريق تجسيده في سلوكنا وحساسياتنا، لان أجـــوبة الدين اعتبرت بمثابة الصحيحة والمتعالية التي لا تقبل النقاش وبالتالي لم تعد مـــادة للملاحظة والتحليل العلمي من قبل عقلنا البشري وإنما هي تخرج عن دائرة هيبتة وهيمنته. ولهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقا ليس فقط عن طـــريق اللغة، وإنما أيضا عن طريق الشعائر والعبادات. أي عن طريق تدريب معين لجسدنا"[2].

وهـــذا مـــا يـــسميه بيار بورديو بالحس العملي ليدل به على الطابع المعاش والأهمـــية العملـــية، والتجريبية وغير المكتوبة، وغير التأملية "للقيم" و"النواميس" و"الـــرأسمال الرمـــزي" أي لكـــل ما يؤسس وينظم مكانة كل عضو من أعضاء الجماعة.

ولا فـــرق عند أركون بين المسلم والمسيحي والبوذي في الممارسات الطقسية للعقائـــد لأنهـــا تمر عند جميعهم عبر حركات جسدية "ونحن نعلم أنه عندما نجسد الحقائـــق فينا بالمعنى الحرفي للكلمة التجسيد، أي عندما نصهرها في أجسادنا، فإنها تـــصبح مرتبطة بشبكة الإدراك التي سوف تتحكم منذ الآن فصاعدا بكل وجودنا وسلوكنا"[3].

لأن كـــل القيم والتصورات وأنماط الإدراك وأساليب التقييم وأنواع السلوك المـــتولدة عـــن الخطاب القرآني تختلط بالحياة العملية بواسطة أداء الطقوس الفردية والجماعـــية، ولـــذلك بالنـــسبة لأركون "ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثل والـــصهر والدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت ذاته. إنهـــا تشكل فضاء تسقط عليه أو فيه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون. ولكـــن العقائد المبلورة والمفروضة من قبل العقل الأرثوذكسي هي متمثلة جسديا

(1) علي حرب، نقد الحقيقة، ص 62
(2) محمد أركون، العلمنة والدين، ص 24
(3) المرجع السابق، ص 24

(incorporé) مـــن قـــبل كل مؤمن إلى حد أنها تصبح "جزءا من جسده، لكثرة تكرارها طقسيا وشعائريا"[1].

وفي هـــذا المـــستوى تتـــساوى كل الأديان حسب أركون باعتبارها أنماطا للـــصياغات الطقسية والشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق في أجسادنا، وهذه الحقائق هي التي تتحكم بوجودنا التاريخي ومن ثمة فإن الدين" أو الأديان في مجتمع مـــا هي عبارة عن جذور، ولا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحـــي. فهـــذا التمييـــز أو التفريق هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما"[2].

3- جدلية المركز والأطراف:

يـــسعى أركـــون إلى دراســـة المجـــتمعات العـــربية الإسلامية وفق المنظور الأنتربولوجـــي، الذي يقوم على فحص الفئات البشرية والمقارنة بينها من الجوانب الثقافـــية والـــسياسية والدينية والاجتماعية، لأن المجتمع ليس فئة اجتماعية واحدة، وإنما هو عبارة عن مجموعات اجتماعية مختلفة في أغراضها السياسية والأيديولوجية، ومتبايـــنة في بنياتها التكوينية وعناصرها الجوهرية. وإدراك أوجه الاختلاف وأوجه التشابه بين هذه المجموعات متوقف على الانتربولوجيا الثقافية والسياسية.

فالتحلـــيل الأنتربولوجـــي عـــند أركـــون يقوم على فرز أنماط التشكيلات الاجتماعـــية، وهـــو في ذلـــك يميز بين المجموعات البشرية القديمة والأكثر بدائية، والمجموعات البشرية الأكثر حداثة وتقدما ويقول في ذلك: "وهذا المنظور التحليلي الواســـع هـــو الذي طبقته على ذلك التضاد الكائن بين تشكيلة الدولة والكتابات المقدســـة والنخـــبة المـــتعلمة والثقافة الرسمية والأرثوذكسية الدينية من جهة وبين المجـــتمعات القبلـــية المتجزئة والحالة الشفهية والثقافة الشعبية أو الشعبوية والخروج علـــى الأرثوذكسية دينيا (أي سيطرة العقائد الوثنية في أراضي الفوضى والعصيان الخارجـــة على إرادة السلطة المركزية)"[3]. وهذا التضاد بين هاتين المجموعتين يعبر

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 103

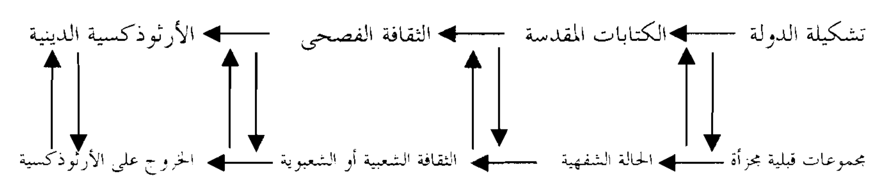
(2) محمد أركون العلمنة والدين، ص 23

(3) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 78.

عنه في شمال إفريقيا وخاصة المغرب الأقصى بمصطلحين معروفين وهما: بلاد السيبة وبلاد المخزن، ويشير أركون إلى أن هذا التضاد هو ما يعبر عنه علماء الانتربولوجيا بالمصطلحين التاليين الفكر المتوحش والفكر المدجن كما هو الحال عند كلود ليفي ستروس في كتابة: الفكر المتوحش La Pensée sauvage.

ويؤكد أركون أنه إذا لم نعرف التضامن بين العناصر التي تشكل كل مجموعة بشرية من هاتين المجموعتين فلا نستطيع أن نحلل سيرورة هذا المجتمع في كليته. حيث "أن القوى الأربع المتشكلة على هيئة قوى مهيمنة متضامنة مع بعضها البعض تحاول أن تهمش القوى الأربع الأخرى وتحولها إلى بقايا لا حول لها ولا قوة. وهذه القوى الثانية متضامنة أيضا مع بعضها البعض"[1]

ويوضح أركون ذلك من خلال المخطط التالي:



فهذه القوى تشكل عصبيات شغالة، سواء تعلق الأمر بالقوى المركزية المهيمنة أو بالقوى المهيمن عليها. ويشير أركون أنه استعار مصطلح القوى المركزية وقوى الهوامش والأطراف من المفكر الماركسي الفرنسي "هنري لوفيفر"، وأن ماضي المجتمعات ينبغي أن يدرس من خلال بحث الجدلية التاريخية والسوسيولوجية للعلاقة بين القوى المركزية وقوى الهوامش أو الدولة المركزية والقبائل المجزأة.

وعندما يطبق أركون المنظور الأنتربولوجي على الإسلام، نجده يميز بين نوعين من التراث وهما التراث الذي إحتقره الإسلام بشدة، وهو تراث الجاهلية، لأنه يمثل الثقافة المتوحشة للمجتمع البدوي، والتراث الإسلامي الذي أنتجه القرآن وهو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج، أي الكتابة بمعنى الكتابات السماوية، والكتابة بمعنى التثبيت الخطي والحرفي للكلام الشفهي، والكتابة التي تؤدي إلى تشكيل الأرشيف تكون سببا في انتصار العقل "الكتابي" وأركون هنا يشير إلى جاك

---

(1) المرجع نفسه، ص 79.

غـــودي J. GOODY في كـــتابه (La raison graphique). وتـــشكل الأرشيف والمخطـــوطات هو انتصار" للعقل الكتابـــي" بمعنى "الكتابات المقدسة" على العقل الشفهي أي الثقافة الشفهية L'oralité، ويصبح الكتاب وسيلة للتمثل الأيديولوجي والهيمـــنة السياسة في يد العصبية الأولى التي هي نتاج التضامن بين الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذكسية، هذه العصبية التي تقصي العصبية الأخرى الأقل قوة والتي هي نتاج التضامن بين القبائل المجزأة، والظاهرة الشفهية والهرطقات والثقافات الـــشعبية، ولهذا نجد في تراثنا العربـــي والإسلامي موقف الازدراء للعامة ووصفها بأقبح الأوصاف فهي غوغاء، ودهماء،... الخ، وما يترتب عن ذلك هو أن الآداب الـــشفهية والـــشعبية عرفت مصيرا مؤلما وسيئا. بسبب التضامن بين القوى المكونة للعصبية المهيمنة.

ويلـــح أركون على ضرورة تحسس الاختلافات النفسية واللغوية والاجتماعية بـــين نظام المعقولية الخاص بالمجتمعات التي لا كتابة لها، وبين المجتمعات التي تنتشر فـــيها الكـــتابة أو الممارســـة المنطقية الاستدلالية الخاصة بالعقل الكتابـــي، وهذه الاخـــتلافات يحـــصرها في كـــون الـــنظام الشفهي (أو الثقافة الشفهية) مرتبط بالأسطورة في حين النظام الكتابـــي (أو الثقافة المكتوبة) مرتبط بالعقل. أي توجد "اخـــتلافات مهمة في ممارسة العقل لوظيفته وآليته في كل منهما وطريقته لتشكيل الفكر وبلورته والتعبير عنه"[1] ولكن هذا لا يعني أن التراث المكتوب متفوق تفوقا أزليا على التراث الشفهي.

فلكل نوع من هذين التراثين دور ووظيفة في التاريخ الثقافي للمجتمعات، لا يمكـــن دراسة التاريخ الثقافي لهذه المجتمعات إلا ضمن المنظور المزدوج للتنافس بين هـــذين النمطين من التراث، فالثقافة الشفهية تستدعي منهاجا اتنولوجيا، والثقافة المكـــتوبة والعالمة تتطلب منهاجا تاريخيا أثريا، "ولا بد من الاعتماد على المنهاجين معـــا لدراســـة وافية متكاملة للميدان العربـــي الإسلامي في الماضي والحاضر، مما يؤدي إلى الاهتمام باللغات الدارجة اهتماما باللغة الفصحى عربية كانت أم إيرانية أم تركية"[2].

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 174

(2) محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص 41

4- التاريخ المقارن للأديان:

في سياق القراءة الأنتربولوجية للظاهرة الدينية، يعمل أركون على إدماج الإسلام كدين في فضاء المجتمعات والثقافات والأديان الشرق أوسطية القديمة، وعالم البحر الأبيض المتوسط، بهدف زحزحة الإشكالية الخاصة بالقرآن والتوصل إلى مقاربة انتربولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. فمن أجل إعادة قراءة القرآن يقترح أركون المنهجية التراجعية لتحقيق قراءة تاريخية أفقية تشمل التوراة والإنجيل والذاكرات الجماعية، كأن يقرأ قصة "أهل الكهف" في القرآن بمقارنتها براوية الإسكندر الأكبر، وبملحمة غلغاميش الأسطورية، وبنفس القصة في التوراة والإنجيل. لأنه في رأيه "لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدد بدقة ماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم جدا والسابق عليه. إن مصطلح الملاءمة حاسم وأساسي هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنه هو الذي يبين كل الفرق بين مجرد التراكم الأكاديمي للمعلومات عن إبراهيم مثلا والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصرا إيديولوجي جديد"(*1). ويقترح أركون ضمن هذا المنظور المقارنة بين سمات شخصيتي إبراهيم وموسى... الخ في نصي القرآن والتوراة، من خلال تحليل القصص الواردة في القرآن.

وواضح من ما سبق أن منظور أركون للظاهرة الدينية، يختلف عن منظور الفكر العلماني الوضعي فالفكر العلماني الوضعي اختزل الظاهرة الدينية، ولم يعرها أدنى اهتمام، وتجاهل التاريخ المقارن للثقافات والأديان.

فالدين في أوربا أزيح من الحياة العامة عقب انتصار الدولة العلمانية، ورمي داخل جدران الحياة الخاصة للفرد، أي أن الدولة أممت الدين عندما أزاحته من الواقع الفعلي وذلك "عن طريق تحجيم تجلياته الفكرية والثقافية والشعائرية داخل

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 108

(*) يحيل أركون، هنا إلى كلود ليفي ستروس: "إن الفكر الأسطوري يبني قصوره الإيديولوجية بواسطة إنقاض خطاب اجتماعي قديم" CL. LEVI- STRAUSS, La pensée sauvage, PARIS, p 32

الفضاء العام للمجتمع، أي في المكان الذي تحصل فيه المناقشات والصراعات الأكثر تثقيفا بين التيارات المختلفة"[1].

وقــد جــاء ذلك ردا من الدولة على حروب الأديان التي عانت منها أوربا، فالدولة العلمانية ومن أجل المصالحة بين المواطنين المنتمين إلى مذاهب مختلفة، رفضت الاعتــراف بــأي دين رسمي وأعطت فكرة المواطنة الأولوية والأهمية على حساب المذهبية. ويرفض أركون هذا الأسلوب في التعاطي مع الدين، ويدعو إلى دراسته من مــنظور انثروبولوجــي، ولــيس مــن مــنظور تقليدي أرثوذكسي، لأن المنظور الأنتربولوجي لن يساهم في أيقاظ الحساسيات الدينية والمذهبية الطائفية القديمة، لأنه في نظره يجب "التمييز بين الدين كتنــزيه روحاني وشغف بالمطلق، مطلق الله، وبين الدين كأيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب"[2].

فالدولــة العلمانــية عندما حذفت الدين من الفضاء العام للمجتمع حذفت الجانب الثقافي والرمزي، وحرمت الأجيال من الإطلاع على تاريخ الأديان كأنظمة ثقافية وروحية عظمى عاشت عليها البشرية لمدة طويلة جدا.

وتــاريخ الأديــان المقارن كما يتصوره أركون يقف موقفا حياديا من كل الأديــان ويــرتفع فوقها جميعا، أي أنه يدرس الدين كظاهرة إنسانية عرفتها كل المجــتمعات، أي دراسة الأديان بكيفية واحدة وعدم تفضيل دين على آخر، وهذا الأمــر لم يــتحقق في الفكــر الغربــي، لأن الفكر الغربــي أبرز تفوق اليهودية والمسيحية، وكان اهتمامه بالأديان غير المسيحية ضمن المنظور الأثنوغرافي ونظرية العقلية البدائية، فالغربيون وحتى "داخل أديان الوحي نفسها نلاحظ أنهم يخصصون للإســلام مكانــة هجينة تدعو للاستغراب، فهم تارة يلحقونه بالأديان الأسيوية الكــبرى ويصبح عندئذ محصورا بدائرة المستشرقين، وتارتا يلحقونه بالموقع الذي يحدده علماء الأثنوغرافيا للمجتمعات التي يدرسونها"[3].

والأمــر لا يتعلق بالأنتربولوجيين فقط وإنما يتجاوزه إلى الفلسفة، "فالفلاسفة يفتخرون بأنهم يستمدون تفكيرهم النقدي من الحقائق المبرهن عليها علميا من قبل

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 272.
(2) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص 207.
(3) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 284

البحث ولكننا نلاحظ أنهم حتى اليوم لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية وحتى فيلسوف كبير كبول ريكور، مشهور بأريحيته الفكرية وغناه الروحي النادر، لا يفكر في الدين إلا من خلال هذه المسيحية. وهكذا ينسون ليس فقط الإسلام وإنما حتى المسيحية الشرقية التي يرمونها في ساحة الشيء الغريب أو الغيرية المتخلفة"[1] فالإسلام في نظر بول ريكور لا يضيف أي شيء جديد للزمانية الدينية والمقولات اللاهوتية، وهذا الموقف يتجاهل التعددية الدينية والثقافية، وهذا الموقف الدوغماتي لبول ريكور" لا يخرج عن الموقف الدائم والمستمر منذ القديم للعقل اللاهوتي المسيحي واليهودي. ومعلوم أن هذا الموقف كان قد تشكل منذ انبثاق الإسلام كمنافس في عملية المزايدة المحاكاتية على الرأسمال الرمزي للديانة التوحيدية"[2].

وهكذا نلاحظ أن التاريخ المقارن للأديان والأنظمة اللاهوتية لم يبرح نقطة الانطلاق، لأن هناك تحالف بين المسيحية واليهودية لاستبعاد الإسلام دينيا وثقافيا وسياسيا، علم الرغم كما يشير محمد أركون إلى أن قرارات المجمع الكنسي الشهير باسم الفاتيكان الثاني الصادرة عام 1963م التي تعتبر ثورة على اللاهوت المسيحي، تعترف بصحة الإيمان عن طريق آخر غير الطريق المسيحي، أي تعترف بشرعية الإيمان عن طريق أديان أخرى، كما ترفض إجبار الناس على الإيمان.

وهكذا فإن أركون يرفض التعليم التقليدي للأديان، ويراهن على اعتناق مناهج التاريخ المقارن للأنظمة اللاهوتية، أو مناهج التعليم العلماني للظاهرة الدينية، وهذا المنظور الجديد يمكننا حسبه من "أن نعيد للأديان حقيقة مقاصدها، ووظائفها التاريخية وإسهاماتها الثقافية، وطاقتها الإلهامية، وهذه الوظائف التي احتلتها الأديان سابقا لم يعوض عنها حتى الآن من قبل أي شيء، فلا النزعة الأدبية التجريدية التي هجرت الآن وبحق استطاعت أن تعوض عنها، ولا العقل التلفزي التكنولوجي العلمي الذي يقود حركة العولمة الحالية استطاع أن يغنينا عنها"[3].

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 273

(2) المرجع نفسه، ص 274

(3) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 290

ومن هنا تنبع الحاجة الماسة للاهتمام بالبعد الديني للوجود التاريخي للبشرية في كل عصر، مع الاحتفاظ بالمسافة النقدية الكافية بيننا وبين العقائد الدوغمائية المستنبطة من قبل الذات الإنسانية في مختلف الثقافات.

وذلك عكس ما تفعله الأديان التي تفضل العقل المسيج بالوحي، والخاضع لمعطياته، وتعطي الأولوية للإيمان الذي تنطق به النصوص المقدسة، وهذا يعني رفض ارخنة النصوص، ورفض الشروط التاريخية التي أنتجت ضمنها" ورفض التاريخية يعفي عدم الاعتراف بان النصوص مرتبطة بالمجريات الاجتماعية للتقديس والتعالي، أقصد بذلك تلك المجريات المعقدة التي تخلع القدسية والتنزيه المتعالي على معطيات معينة ليست مقدسة بحد ذاتها ولذاتها، ونحن نعلم أن الموقف الحديث للعقل أصبح يعترف بذلك ويفهمه جيدا وحده العقل الحديث قادر على دمج المقدس واستيعابه باعتباره إحدى القوى المؤثرة القادرة على تغيير القيم والنواميس، ثم باعتباره مرجعية فوق تاريخية صالحة لكل المجتمعات البشرية وبمعنى أنه لا يخلو أي مجتمع بشري ما من ظاهرة التقديس فهو يمثل ظاهرة انتربولوجية أي بشرية"[1].

وعليه فإن التاريخ المقارن للأديان، الذي يتوسل به أركون لدراسة الإسلام كجزء من الخطاب النبوي، هو رفض لنزعة العلموية وللعقلانية المجردة، واعتراف بشكل أو بآخر بخصوصية وأصالة الظاهرة الدينية.

---

(1) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص 72

الفصل الثالث

القراءة السيميائية والألسنية

أولا: القراءة السيميائية

1- مفهوم القراءة السيميائية:

ارتبط البحث السيميائي في الفكر الغربي الحديث بأعمال دو سوسير FERDINAND de SAUSSURE (1913 - 1857)في كتابه "دروس في اللسانيات العامة" وفيه وضع الأسس النظرية للعلامات غرضها دراسة حياة العلامات في الحياة الاجتماعية. وأعمال الأمريكي شارل ساندس بيرس C. S. PEIRCE (1839 - 1914).

وكانت أفكارهما في مجال السيميائيات بمثابة ثورة ابستمولوجية، وشملت بعدما توسعت مجالات علمية مختلفة كالانثربولوجيا، والتحليل النفسي، والنقد الأدبي وتحليل الخطاب... الخ

وخلافا لما كان سائدا من أن الكلمة تحيل إلى الشيء مثلما تحيل كلمة "إنسان" إلى الإنسان فإن دو سوسير حدد العلامة «Le Signe» بأنها المركب من الدال والمدلول ويستحيل تصور العلاقة دون تحقق الطرفين. بحيث أن كل تغير يعتري الدال يعتري المدلول والعكس بالعكس، وفيما يخص العلامة اللغوية Le Singe linguistique فهي ارتباط بين الصورة الصوتية image Acoustique والمفهوم الذهني concept، وبالتالي عكس ما يتبادر إلى الخاطر، فالدال اللغوي، أي الصورة الصوتية هو على غرار المدلول أي المفهوم الذهني ذو طبيعة مجردة"[1].

أي أنه لا سبيل إلى الخلط بين الدال والمدلول أو بين الشيء ووضعه كعلامة، فالعلامة تكون مختلفة من الناحية المادية، عن الشيء الذي هي دليل عليه.

ويعرف بيرس العلامة Signe "بأنها الشيء الذي يقوم لشخص ما مقام شيء آخر من حيثية ما.. فالعلامة من جهة كونها تتوجه لشخص ما، تولد في ذهنه

(1) الموسوعة الفلسفية العربية، ص 500

علامــــة أو صورة مساوية للعلامة الأخرى - أو ربما أكثر تطورا منها، هذه العلامة الذهنية يطلق عليها بيرس اسم "التعبير"interprétant. ثم إن العلامة تقوم لشيء ما هو موضوعها object ليس من كل الحيثيات، وإنما بالنسبة لفكرة أو معنى"[1].

وهذا التصور الحديث للعلاقة بين الدال والمدلول أو بين اللغة والعالم، يختلف عــــن التصور القديم، ففي التصور القديم كانت اللغة لا تنفصل عن العالم، أي أن هـــناك تطابقـــا بـــين اللفظ والمعنى، أما في التصور الحديث فالأمر يختلف "فالدال والمدلـــول يمثلان جانبـــي العلامة اللغوية - أو الوحدة اللغوية - التي لا تدل على شـــيء، بـــل تحـــيل إلى مفهوم ذهني هو بمثابة "المدلول" دون "الشيء"، وكذلك "الـــدال" لـــيس هو الصوت الملفوظ أو الرمز المكتوب، بل هو الصورة السمعية، وليس المقصود بالصورة السمعية الصوت المسموع، أي الجانب المادي البحث منه ولكـــن المقـــصود هو "الأثر النفسي" الذي يتركه فينا الصوت المسموع أو الرمز المكتوب، أو بعبارة أخرى، ليس "الأثر السمعي" -الصورة السمعية - إلا التصور الذي تنقله لنا حواسنا للصوت (تصور الصوت في الذهن)"[2].

وهـــذا الـــتحول في العلاقة بين الدال والمدلول يندرج في إطار الزحزحة التي أحدثتها البحوث السيميائية والألسنية والمعاصرة وتتمثل هذه الزحزحة عند أركون في القـــول التالي: "إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل (اللغة) ليست هي المعرفة الـــصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس الذي تدل علـــيه كلمـــات اللغـــة) وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار التحسس والإدراك والتصورات، أو بالأحرى نفس الصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[3].

وكمـــا قلنا يختلف هذا التصور للعلاقة بين الدال والمدلول واللغة والعالم عن التـــصور الكلاســـيكي فلم تعد اللغة تعبيرا مباشرا على العالم الحسي "لقد صارت العلاقـــة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعـــبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن هذا العالم - إن كان له وجود -

---

(1) المرجع السابق، ص 501

(2) نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 79

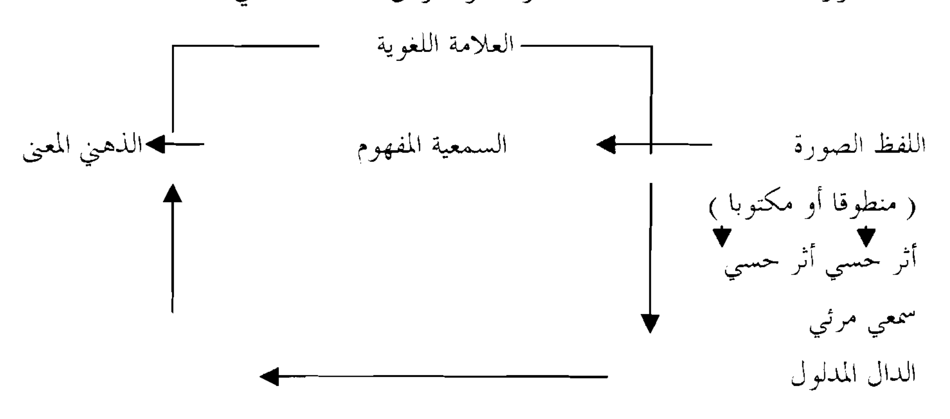
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 34

يعـــاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكـــر بالواقع، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه"[1].

مـــن هـــذا المنطلق يتساءل أركون عن العلاقة بين العلامة اللغوية والمعنى والأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى والشروط التي تتحكم في إنتاجه، فلم يعد المعنى تامـــا وجاهـــزا، وثابتا، وإنما يجري إنتاجه باستمرار ويتساءل عن ذلك قائلا: "كيف تقوم العلامات Les signes المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ مـــا الآلـــيات الألـــسنية واللغـــوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى؟ هذا المعـــنى المحـــدد ولـــيس معـــنى آخر غير محدد؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أي شروط"[2].

ففي السيميائيات عكس التصور التقليدي في اللغة. لا يوجد تطابق بين الاسم والمسمى، أي بين الشيء والاسم الذي يدل عليه، وإنما هناك ثلاثة عناصر أساسية في كـــل عملية تواصل: وهي الاسم أو الكلمة ثم الشيء المادي أو المسمى، وهناك التصور العقلي الذي بواسطته يحصل الربط بين الاسم والمسمى.

فالعلامات اللغوية لا تسمي أشياءً في الواقع الخارجي بشكل مباشر، وإنما هي تحـــيل إلى المفاهـــيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها. ونجد نصر حامد أبوزيد يحدد العلاقة بين الدال والمدلول وفق المخطط التالي[3]:



(1) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 80
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 33
(3) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 80

وانطلاقا من هذا المنظور الجديد شرع أركون في تطبيق المنهج السيميائي على الخطـــاب القرآني منذ سبعينات القرن الماضي، حيث نشر أول بحث في هذا المجال بعنوان: كيف نقرأ القرآن؟ كمقدمة لترجمة كازميرسكي للقرآن إلى اللغة الفرنسية.

ثم كـــتب مجمـــوعة من الدراسات ما بين السبعينات والثمانينات وجمعها في كتابه: "قراءات في القرآن".

وكـــان مـــنطلقه في ذلـــك هـــو ضرورة الوعي بالأرضية المفاهيمية الخاصة باللـــسانيات والـــسيميائيات ومـــا تتـــيحه مـــن آفـــاق جديدة للتفكير والنقد الابستمولوجي. ولذلك ظل يلح على ضرورة التمييز بين عمليات التأويل والتفسير الكلاســـيكي وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني، لأن "تحليل الخطاب الديني أو تفكـــيكه يـــتم لا لـــتقديم معانيه الصحيحة، وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات أللسانية واللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ"[1].

والفاصل بين التفسير الكلاسيكي للخطاب القرآني والتحليل والتفكيك لنفس الخطاب هو ما يسميه أركون "الطفرة السيميائية".

وهذه الطفرة التي أحدثت القطيعة بين ما قبلها وما بعدها وهي "طفرة نوعية أو معـــرفية كبرى أصابت العلامة "Le Signe" نفسها في الصميم، وأصابت نظرة الإنـــسان أو الروح إليها. ولهذا السبب نقول بأن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع ما قبل الطفرة السيميائية الدلالية، وبين الباحث المتوضع في المنطقة ما بعد الطفرة"[2].

وهـــذه القطـــيعة الحاسمـــة قائمـــة بين المنطق الذي يحكم التفسير الإسلامي الكلاسيكي، وما تدشنه السيميائيات الحديثة من إنجازات جديدة.

والطفـــرة الـــسيميائية جـــاءت نتـــيجة التطور الحاصل في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب خاصة مع أعمال الكثير من علماء الألسنيات والسيميائيات الـــذين يزخـــر الـــنص الأركـــوني ويـــزدحم بأسمـــائهم مـــن مثل: بنفينيست E. BENVENISTE، وقريماص A. J. GREIMAS، وفلادمير بروب وجاكبسون JAKOBSON،... الخ الـــذين معهم أصبح التحليل السيميائي له أولوية منهجية

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 05

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 80

وابستمولوجية كبيرة لتجاوز التفاسير والتأويلات الموروثة من التراث والتحول من القــراءة المثالــية التيولوجية للخطاب الديني إلى القراءة العلمية له. ويحظى التحليل الــسيميائي بهذه الأهمية المعرفية والنقدية الكبرى، لأنه يحرر العقل البشري حسب أركــون مــن الهالة الكبيرة التي تحيط بالنص، فتجعله نصا مهابا، وتحجب حقيقة ماديــته اللغــوية، أي حقــيقة كونه مكتوبا بلغة بشرية معينة، وخاضعا لقواعدها اللغــوية، والنحوية والصرفية والبلاغية. كما أن التحليل السيميائي يمكننا من إقامة المــسافة النقدية بيننا وبين هذه النصوص من جهة، وبيننا وبين العقائد الإيمانية من جهــة أخرى، ولهذا يصر أركون على أولوية التحليل السيميائي خاصة عندما يتعلق الأمــر بالنصوص التأسيسية ذات الهيبة الكبرى "فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبــية لكــي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتــشكل المعــنى أو يــتولد مــن خلالها. وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات ابستمولوجية. فهي تتيح لنا- وهنا تكمن أهميتها الحاسمة- أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني"(1).

ومــن بــين الأسباب أيضا التي جعلت التحليل السيميائي له أولوية في نظر أركــون هــو أنــه "يجــبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لابد منه. يمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا وخصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نــصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين"(2).

ويلجــأ أركــون لتحقيق ذلك في تعامله مع الخطاب الديني عموما، والنص القــرآني بالــتحديد، إلى دراسة القرآن دراسة تزامنية، من خلال الحفر في طبقات معــنى النص والمفردات للوصول إلى معناها السائد في عصرها، أي في شبه الجزيرة العــربية في القرن السابع الميلادي كما يلجأ إلى التطورية اللغوية للكشف عن كل المعاني التي تطرأ على معنى النص من عصر إلى عصر.

وهذه القراءة السيميائية والألسنية تمكن من استكشاف قارات جديدة للمعنى كانت غائبة في التفاسير الكلاسيكية.

---

(1) محمد أركوني، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 35

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 32

فالخطـــاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام، يمكن أن نقـــرأه في المنظور السيميائي على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة مـــن الكاتب أو المتكلم، وتفترض نية التأثير على السامع أو القارئ مع الآخذ بعين الاعتبار كل الظروف والممارسات التي تم فيها.

ومعنى ذلك كما يقول محمد عابد الجابري: "إن النص رسالة من الكاتب إلى القارئ فهو خطاب الكاتب يريد أن يقدم وجهة نظر معينة في موضوع معين وهذا خطاب، والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو الوجهة من النظر، كما يستخلصها هو من النص، وبالطريقة التي يختارها (بفعل العادة أو بوعي وإرادة) وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له"[1].

وعلـــى هذا المنوال يتحدد الخطاب القرآني في نظر أركون من خلال: "ثلاثة فـــاعلين أولـــيين: قائــــل- مؤلـــف، ومخاطـــب - مبلغ (محمد)، ومخاطَب جمعي (الناس)"[2].

وبهـــذا يتضمن الخطاب القرآني بنية سيميائية وتتضمن: المرسل القائل(الله)، والمرسَل إليه الأول (محمد) والمرسَل إليه الثاني (البشر).

"فالله يتبدى وكأنه الذات الفاعلة الأساسية، فهو الذي ينظم نحويا، وبلاغيا، ومعنويا الخطاب كله"[3].

وبلغـــة أركون دائما فإن الله (القائل) يتجلى بصيغة جمع التنظيم (نحن)، وهو يمـــلأ المكان كله بالإعراب عن إرادة مطلقة لا نهائية، وسيادة على الإنسان والعالم والمعـــنى والحقـــيقة ولـــذلك يتكرر لفظ الجلالة (الله) 2697مرة، وبصيغة الأسماء والصفات الدالة عليه بشكل كبير جدا.

وهـــذا الحضور الكمي الكبير دليل على فعاليته لان العامل الذات المرسل الله "يقوم بعدة أدوار عاملية أي نحوية في القرآن، فهو أو لا يظهر أو ينفجر في وجوهنا علـــى هيـــئة أنـــا خارجية عن النص، ولكنها تشكل مصدرا نموذجيا أعلى لجميع

---

(1) محمـــد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 05، عام 1994، ص 10

(2) محمد أركون، الفكر العربي، ص 35

(3) محمد أركون، القرآن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 31

عمليات القول أو النطق. ثم يظهر ثانيا، على هيئة "أنا - نحن" منخرطة أو متواجدة علـــى كل مستويات آلية اشتغال الخطاب، ثم بواسطته، نجدها منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبـــي - الرسول - المبشر"[1].

والوجـــود الأنطولوجـــي للذات المرسل والأدوار التي يؤديها في النص توضح، وتبين تمفصل المعنى وآليات هذا التمفصل مع الفاعلين الآخرين وهما: النبـــي والناس.

لأنـــه: "يـــوجد هناك فاعلان أو لاعبان اثنان في الساحة: الأول هو النبـــي الـــذي وجه إليه الأمر والثاني هو الإنسان الذي يمثل الهدف النهائي، أو المخاطب الأخـــير الـــذي وجهـــت إليه المبادرات أو الأوامر والوصايا المعبر عنها في القرآن بواسطة العديد من الأفعال"[2].

أي أن الله هـــو منتج الخطاب. وهو صاحب جميع المبادرات. هذه المبادرات الـــتي تـــوجه عـــن طريق النبـــي محمد إلى الإنسان، فالله هو الأصل الأنطولوجي والمـــرجع النهائـــي، والنبـــي هو الوسيط بين الله والإنسان والإنسان هو المدعو للخـــضوع لأوامر الله، وهذا ما يسميه أركون مخطط التوصيل، فالخطاب القرآني كمـــا يقـــول: "مـــركب كليا، بواسطة مخطط معين للتوصيل (أي شبكة تواصل وتوصـــيل محددة) نجد في هذا المخطط أن الوظائف المهيمنة تمارس من قبل الفاعل نفسه: أي الله، والله يتواصل مع مرسل إليه ينقسم إلى نوعين: مؤمن وكافر، وتتم عملية التوصيل عن طريق وسيط ذي مكانة متميزة وسلبية في آن معا، هو (محمد) إنه مجرد ناقل للوحي"[3].

ويستثمر أركون المخطط السيميائي الذي وضعه قريماس

مرسَل إليه أول – مرسِل أول (أنا المتعالية + أنا – نحن) الموضوع الخطاب النبوي.

↓

مرسَل إليه أول – مرسِل ثان (المتكلّم والقائل).

↙

– المرسل إليه الجماعي (أنصار / معارضون)

(1) المرجع السابق، ص 60

(2) المرجع السابق، ص 31

(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 72

وهذا المخطط البياني يجسد البنية السيميائية النموذجية العليا.

وهـــذه البنية تخترق كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن سواء كان النمط الحكمـــي أو النمط القصصي، أو النمط التسبيحي الانشادي، أو النمط التشريعي وهي التي توجه كل مستويات المعنى الخاصة بكل وحدة نصية قرآنية.

2- التحليل السيميائي لسورة التوبة:

لا يقـــدم أركون قراءة شاملة للنص القرآني، وإنما يختار بعض الآيات لتطبيق أدوات العلـــوم الإنـــسانية والاجتماعية وفي إطار التحليل السيميائي الذي يراهن أركـــون علـــيه كـــثيرا لتقديم قراءة جديدة للنص القرآني، نجده يركز على فضاء التوصـــيل الذي يخترق النص القرآني فالتواصل اللغوي يتحدد سيميائيا على النحو الـــتالي: مرســـل رسالة ما مرسل إليه، لأن كل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من مرسِل إلي مرسل إليه.

وهذا ما يفعله في قراءته للآيتين الخامسة والسادسة من سورة التوبة، حيث جاء في قوله تعالى: "فإذا أنسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم، وخـــذوهم وأحصروهم. وأقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الـــزكاة فخلـــوا سبيلهم إن الله غفور رحيم. وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك لأنهم قوم لا يعلمون" التوبة الآية 5، و6.

ويعول أركون كثيرا على التحليل السيميائي والألسني لأنه يقدم فرصة مناسبة لاختبار إجرائية الأدوات السيميائية التي يلجأ إليها والآفاق الابستمولوجية الجديدة الـــتي يدشـــنها لتوليد المعنى لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية تقوم بالدرجة الأولى على أشكلة أنظمة إنتاج المعنى.

وفي قراءة أركون لهاتين الآيتين يسعى إلى إبراز المفاهيم التي هي نتاج البحث الـــسيميائي والألـــسني المعاصر، وكيف يمكنها أن تتنـــزل على الخطاب القرآني. ومـــنها فـــضاء التوصيل أو النماذج التمثيلية الفاعلة للكشف عن البنية المتحكمة بالعلاقـــات بـــين الأشخاص والضمائر وإطار التوصيل المشترك الذي يشمل كل الأســـاليب ويـــوجهها طـــبقا لمراتبية هرمية، ويوضح الأدوار والوظائف وصراع

الضمائر والذوات للكشف عن تشكل المسار السردي، وكل ذلك في نظر أركون من شانه أن يبرز آليات مفصلة المعنى في الخطاب القرآني.

وكل هذا يسميه أركون "الجهاز اللغوي للقول أو للكلام" في القرآن ويحدده أركـــون مـــن خلال أولا "بنية العلاقات بين الضمائر (أنا، هو، أنت، نحن، هم، أنتم...) وهذه البنية تميز كلية النص القرآني لأنها متواجدة على مداره. ولكن داخل هذه البنية يمكن أن نركز على علاقة متميزة ذات قيمة تأسيسية أو تشكيلية بنيوية (بالنـــسبة للـــشكل كما بالنسبة للمضمون وجوهر التعبير) وبعدها نلاحظ وجود علاقة ثانوية أو أدواتيه (أي تابعة للأولى). الأولى تتخذ صيغة النحن/أنت، أنا (أي محمـــد)/أنت بالمعنى الكبير للكلمة (أي الله). وأما الثانية المتمثلة بـــ نحن/أنت، هو (أي الكفـــار/محمـــد)، الـــنحن (ضمنية/أنتم/هو، النحن/أنت (ضمنية)/هم بصيغة المفعول به"[1].

وبالعودة إلى سورة التوبة يوضح أركون مهمته فيقول: "تكمن مهمتنا الأولى في الـــبرهنة علـــى الكيفـــية التي تنتج بها سورة التوبة معنى محركا وتعبويا بالنسبة لـــسامعها الأول (زمـــن النبـــي) ثم بالنسبة للأجيال التالية من المؤمنين، وما هي الـــشروط الـــتي ينبغـــي توافرها لكي يستمر هذا المعنى في أحداث أثره وتحريك الناس"[2].

ولتحديد هذه المهمة يكشف أركون عن النماذج التمثيلية الفاعلة التي تشكل فضاء التوصيل في الآية الخامسة لإبراز أدوار ووظائف الفاعل المطلق (المرسل الأول (الله) ودور المرسل إليه (الفاعل الذات محمد) ودور المرسل إليه الجماعي (البشر).

فـــيقول: "إن الآية الخامسة لا يمكن أن تقرأ خارج بنية العلاقات الكائنة بين الـــضمائر الشخـــصية، أو خارج إطار التوصيل والتفاهم المشترك الشائع في كل الخطـــاب القـــرآني، ففعـــل التوصيل يشمل ويوجه كل أنواع الفعل الأخرى التي تتداخل بعضها في بعض طبقا لممارسة هرمية تراتيبة ينبغي على التحليل تحددها عن طريق إستكشاف وفرز عبارات الوصل والفصل"[3].

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 102

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 93

(3) المرجع السابق، ص 94

ومعنى ذلك أن فضاء التوصيل أو سياقه يكشف عن رؤية وجودية عمودية للإنسان والكون تنطلق من الله المتعالي نحو الإنسان، ففي حالة النص القرآني "يمكن القول بصفة عامة أن سياق التخاطب الأساسي فيه وهو أهم مستويات السياق الخارجي يجعل محور الخطاب أعلى/أدنى، وعلى أساس هذا المحور تتحدد التعليمية بوصفها سمة أساسية للنص"[1].

فبالنسبة للفاعل الذات فإنه يأخذ عدة أدوار داخل النص القرآني حيث "يرجع أولا إلى نوع من الأنا الخارجية عن النص ولكن التي تشكل مصدرا لكل أنواع التعبير والتنصيص (أي الآيات). كما أنه يرجع إلى نوع من الأنا نحن المنخرط على كل مستويات وظائفية النص[2].

وهذا ما يفسر لنا أن الفاعل الذات المطلق هو في آن معا مرسل ومرسل إليه، أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) والسردية والمرجعية والمعرفية والتشريعية،... الخ. إلى البشر وكل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق (أي الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول - أي محمد"[3].

وإلى جانب الفاعل المطلق (أي الله) هناك المرسل إليه الأول أي (محمد) وهو بدوره يملك موقعا مزدوجا ويؤدي دورين: "فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الله الفاعل المطلق، وهو من جهة ثانية (فاعل ذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله، إنه معبأ بالقوة الكلامية والنطقية للعبارات المنقولة (للآيات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحيين الرسالة وتجسيدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي"[4].

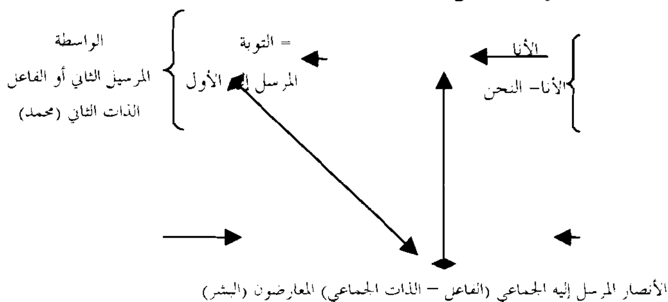
الفاعل المطلق (الله) كلام الله المرسَل إليه الأول (محمد) المرسل إليه الجماعي (البشر) والمرسل إليه الثاني أي البشر هو بدوره معقد "فمن الناحية المثالية النموذجية فإنه يمثل آدم وذريته المرتبطة بالخالق الأعظم عن طريق الميثاق، ولكن من الناحية التاريخية المحسوسة فإن هذا المرسل إليه الجماعي هو مبدئيا سكان مكة ثم

(1) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص 102.
(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 94.
(3) المرجع نفسه، ص 94.
(4) المرجع السابق، ص 94

ســـكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام بأكملها التي ينبغي أن تمـــتد وتتسع تدريجيا لكي تشمل الأرض المسكونة كلها طبقا للعملية الموصوفة في الآية الخامسة"[1].

وهـــذا المرسل إليه الثاني أو الجماعي ينقسم إلى مؤمنين بالرسالة وهم الأنصار والرافضين للرسالة وهم الكفار أو المشركين والمنافقين.

وكل ذلك يعبر عنه أركون بالتركيبة السيميائية التالية:



وهـــذه التركيبة السيميائية أو المخطط السيمائي يتيح لنا حسب أركون: "أن نقرأ الآية الخامسة بصفتها وحدة سردية صغيرة مندمجة في الوحدة المركزية الكبرى المتمثلة بحكاية الميثاق الأول الذي ربط بين آدم والله"[2].

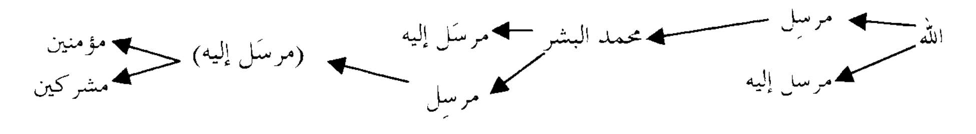
ووفـــق هذا الميثاق فإن الإنسان من خلال العهد أو الميثاق يخضع لإرادة الله، ويسلم نفسه لمشيئة الخالق مقابل إحرازه للخلاص في الدنيا والآخرة.

و يـــشرح ذلـــك هاشم صالح انطلاقا من أن عملية التواصل اللغوي تتشكل ببـــساطة: من مرسِل رسالة مرسل إليه. فكل خطاب لغوي كما سبق وأن أشرنا هدفه هو توصيل رسالة شفهية أو مكتوبة من المرسِل إلى المرسل إليه، أو من الله إلى الأنبياء ومن الأنبياء إلى البشر. فالله "في الخطاب القرآني مرسِل ومرسَل إليه، بمعنى أن عـــنه يصدر كل شيء، وإليه يعود كل شيء، كما تقول الآية القرآنية: "إنا لله وإنـــا إليه راجعون". والعلاقة بين الله ورسوله (أو بين المرسِل والمرسل إليه) تحالفية وثيقة. والنبـــي نفسه له مكانة لغوية أو توصيلة مزدوجة أيضا: فهو مرسل إليه لان

(1) المرجع نفسه، ص 95
(2) المرجع السابق، ص 95

الله يرسل إليه رسالة، وهو مرسل إلى البشر أو مبلغ. وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغــوية واحدة: مرسل إليهم وعندئذ ينقسمون إلي قسمين، إما أن يطيعوا، وإما أن يعصوا"[1].

ويمكن أن نوضح ذلك بالمخطط التالي.



وهـــذا يقودنا إلى معرفة المسار السردي في كل الخطاب القرآني، وهو المسار الذي يحدده أركون في أربع مراحل هي:"

1. الحالة التي ينبغي تحويلها أو تغييرها (أي سحق جميع فئات المعارضين)
2. بطل العملية (المرسَل إليه الأول والأنصار)
3. حلقات الصراع وتقلباته المختلفة.
4. الاعتراف أو الحالة المحولة والمغيرة (أي انتصار الإسلام"[2]

وهـــذا أيضا ما يسميه أركون بالمخطط العاملي Le Schéma actantiel أي هـــناك عدة فواعل وهي: الفاعل المهيمن الله، والفاعل المرسل (النبـــي)، والفاعل الثالث (الأنصار) والفاعل الرابع (المعارضون).

ويتـــبع أركون هذه الفواعل في الآية الخامسة من سورة التوبة ليوضح المسار السردي ويلاحظ "أن العامل – الذات الثاني (أي القائل أو المتكلم) لا يظهر نحويا، ولكـــنه يعود إلى الظهور في الآية التالية القائلة" وإن أحد من المشركين أستأجرك فأجره حتى يسمع كلام الله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون". وأما العامل الـــذات الأول فيمكـــنه، كمـــا هي الحال هنا، أن يتوجه مباشرة إلى المرسل إليه الجماعـــي الـــذي يشمل بالضرورة على المرسل إليه الأول. وهو يتوجه إليه بأوامر قاطعة من نوع (أقتلوا، خذوهم، احصروهم، أقعدوا لهم كل مرصد!...). وهكذا يتم التأكيد على الوحدة العاملية أي: (العامل– الذات الأول الأعظم) – (العامل – الذات الثاني) – (العامل – الذات الثالث)، أو حزب الحق – الخير – العدل (تاريخ

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 61
(2) المرجع السابق، ص 63

النجاة) المضاد لحزب الخطأ - الشر - الظلم (و يتمثل بالمعارضين المشار إليهم عن طريق ضمير الغائب: هم)"[1].

وهذا التحليل السيميائي عند أركون يحظى بأولوية على الرغم من تقنيته لأنه ينـــزع الهيــبة ويحيد الشحنات اللاهوتية عن النص القرآني، حيث ينظر إليه من زاويـــة كونه نصا لغويا يتركب من حروف وألفاظ وجمل، ولذلك فإنه يحقق هدفا تـــربويا وتثقيفـــيا كبيرا فهو يساعد "القارئ على استبصار الآليات الأزلية التي لا تختـــزل لكـــل مفصلة لغوية ودلالية للمعنى، أقصد مفصلة هادفة إلى توصيل رسالة ما"[2].

وكمـــا يقول أركون في موضع آخر "في شبكة فضاء التوصيل المشكلة على هذا النحو بتشكل المعنى الحقيقي والنهائي عن الله والعالم والإنسان والتاريخ ويمكننا هـــنا أن نـــتحدث عن التشكل الأولي والأصلي المولد والمتعالي للمعنى. هذا المعنى الـــذي ســـوف يمارس دوره كمصدر لكل المعاني الثانوية المشتقة والمولدة من قبل البشر"[3].

كما يمثل هذا التحليل في اعتقاد أركون إستراتيجية تربوية للتحرير، لأنه يحرر القـــارئ من المعاني الإجبارية والمسلمات التي تفرضها القراءة الإيمانية الكلاسيكية وهي القراءة التي تقف عقبة تكبح كل جهد في تحليل وتفكيك الخطاب الديني.

كمـــا أن هـــذا التحليل يمكننا من إدراك المكانة اللغوية للخطاب القرآني من خلال العناصر التالية والتي يرتبها أركون كما يلي:"

1. كلام، منطوق، نطق، خطاب، نص
2. خطاب قرآني، مدونة رسمية مغلقة، مدونة مفسرة
3. البنيات الإيقاعية أو صيغة التعبير
4. البنيات التركيبية والأدوات النحوية
5. المفردات: الشبكات المعجمية، الدلالات الأصلية، الدلالات الحاقة علم المعاني اللغوية.

---

(1) المرجع نفسه، ص 64

(2) المرجع نفسه، ص 62

(3) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 88

6. البلاغة: التنظيم المجازي للخطاب القرآني.
7. محاولة لتحديد أنماط الخطاب القرآني: كالخطاب النبوي، والسردي، والتشريعي، والجدالي"[1]... الخ وإلى جانب المكانة اللغوية للخطاب القرآني يحدد أيضا: التحليلات السيميائية: أشكال المضمون وفيه:

- فضاء التواصل: دراسة النطق أو التنصيص.
- النماذج العاملية: الفاعل الأول - المرسل - الذات (الله): الفاعل - المرسل إليه - الذات (محمد) الفاعل - المرسل إليه - الذات (البشر). الناطق المتعالي: مكانة المتلقي..[2].

وبهذه الكيفية يعتقد أركون أن كل تقدم في تطبيق القراءة السيميائية والألسنية على النص القرآني يساهم في فسح المجال أمام ولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية.

3- التأطير القصصي لسورة الكهف:

تشكل سورة الكهف فرصة لمحمد أركون يراجع من خلالها التفاسير الكلاسيكية مراجعة نقدية. وهذه التفاسير لا تخرج عن ثلاثة اتجاهات في ما يخص تفسير سورة الكهف حيث يسميها أركون: أولا - التفسير النحوي والتاريخ الأسطوري وهو الذي اتبعه المفسرون القدامى. وثانيا: التفسير التحليلي والسكوني الاستشراقي على حد تعبير لويس ماسينيون. وثالثا: التوسع الرمزي للموضوعات الروحية والنموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي، ويركز في مراجعته على الاتجاه الأول في التفسير من خلال تفسير الطبري(ت: 311هـ - 923م) وتفسير فخر الدين الرازي (ت: 606هـ، 1209م) وذلك من خلال ثلاثة مستويات وهي: مستوى المبادئ، مستوى المجريات ومستوى النتائج وما يترتب عنها من قرارات. حيث يبدأ قراءته من خلال التساؤل التالي:

"كيف قرأ هذان المؤلفان - أي الطبري وفخر الدين الرازي - سورة الكهف؟ كيف فهماها وشرحاها؟ وما هي المبادئ النظرية التي تتحكم بتفسير

---

(1) MOHAMMED AKOUN, Lectures du CORAN, O p Cit, p 26
(2) Ibid, p 26

كـل منهما، والمجريات التي اتبعاها لعرض موقفهما، والنتائج التي توصلا إليها؟"[1].

أما المبادئ التي حكمت قراءهما لسورة الكهف، فهي مجموعة مسلمات لاهوتية ترفع النص القرآني إلى مرتبة التعالي وتفقده بعده التاريخي أي أنه مكتوب بلغة بشرية، وارتبط نزوله بشروط اجتماعية تاريخية.

المبدأ الأول ينص على كون "كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف هي كلام الله الموجه إلى النبي شخصيا أو إل المخلوقات المتعددة عن طريق النبي الناقل - تبتدئ سورة الكهف بالآية التالية "**الحمد لله الذي أنـزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا**"[2].

ومعنى ذلك بالنسبة لأركون أن التفسير الكلاسيكي لا يميز بين الخطاب القرآني الشفهي، وتحول هذا الخطاب إلى نص مكتوب جمع في الكتاب، ولا يتساءل عما يمكن أن يترتب عن هذا التحول من نتائج.

أما المبدأ الثاني فينص على "أن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ، وإنما هو كلام الحياة، أي يعاش عليه يوميا. فالعبارات القرآنية هي التي تحدد التصرفات الشعائرية، الأخلاقية والقانونية للمؤمنين. كما أنها هي التي تحصر نطاق فعاليتهم الفكرية والخيالية، أو التخيلية. وهي التي تولد وتغذي أشكال حساسيتهم"[3] أي أن القرآن هو نص للحياة حيث لا يمكن الفصل بينه وبين جميع فعاليات المؤمن النظرية منها والعملية، الدنيوية والأخروية، ولذلك تضمّن الشريعة التي هي بمثابة القانون الديني الذي يحدد الحلال والحرام، المباح وغير المباح... الخ. وقد كانت لسورة الكهف مكانة كبيرة في الثقافة الشعبية، وعرفت موضوعاتها وقصصها انتشارا واسعا عند المؤمنين "وكل ذلك يبين القوة الانبنائية والتحفيزية للخطاب القرآني بصفته كلام حياة (أو كلاما حيّا). وهذا ما يدعى بالوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني"[4].

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152.
(2) المرجع نفسه، ص 153.
(3) المرجع السابق، ص 154.
(4) المرجع نفسه، ص 154.

وينص المبدأ الثالث الذي يتحكم في التفسير التقليدي على أن: "كل العبارات أو الآيـــات المجموعة في النص الرسمي القانوني (أي المصحف) صحيحة كليا، ولا يخـــتلط بهـــا أي كلام غير إلهي"[1]. وساهم الطبري وفق رؤية أركون في توحيد الصياغات النصية من خلال حرصه المستمر على رفض القراءات المختلفة والمناقضة للمعـــايير الــــرسمية ودمـــج ما يمكن دمجه من القراءات الأخرى داخل البنية العامة للخطاب القرآني. أي "إن عمل الطبري يفرض نفسه كجهد مبذول من أجل تحقيق الانسجام للتوفيق والعقلنة، والتثبيت اللغوي والأدبـــي لنص نقل شفهيا وكتابيا في آن معـــا طيلة ثلاثة قرون"[2]، ويقصد أركون بالنقل الشفهي هنا استعمال النص القـــرآني استعمالا طقسيا وشعائريا، وهو الاستعمال الذي ساهم في تثبيته بشكل مبكر. بمعنى استعماله كنص في العبادات.

ويحيل المبدأ الثالث إلى مبدأ رابع ومفاده: "إن العبادات أو الآيات المجموعة في المدونة الرسمية تشكل فضاء لغويا لا يختزل لأي فضاء آخر على الرغم من أن هذه المدونة تجسدت في لغة بشرية هي هنا: اللغة العربية. ولكل هذه العبارات أو الآيات معيارية ملزمة سواء على مستوى الشكل أم على مستوى مضمون التعبير"[3].

فالـــنص القـــرآني معصوم في مضمونه وفي لفظه، أي في صياغته اللغوية وهو يخـــتلف عـــن أي كلام آخر في العربية، على الرغم من أنه مكتوب بحروفها، ومن خلال نحوها وصرفها.

وهـــذه المبادئ والمسلمات تتحكم بالأدبيات التفسيرية التقليدية، وتوجهها، لأنها تولد منهجية معينة في فهم النص. فهناك علاقة وظيفية بين المسلمات والمنهج المتـــبع، ومـــن بين الآليات التي استعملها المنهج التفسيري الكلاسيكي ما يسميه أركـــون الحكايـــة الـــتأطيرية لأن كل سورة قرآنية تفسر عند القدماء بالعودة إلى أســـباب نـــــزولها، والتي تكون في غالب الأحيان عبارة عن حكاية أو قصة أي حكايـــة قصصية، لأن الحكي Le récit يقوم على دعامتين أولهما أن يحتوي على قـــصة وثانـــيهما أن نعـــين الطريقة التي تحكى بها هذه القصة وذلك يسمى سردا

---

(1) المرجع نفسه، ص 155.

(2) المرجع نفسه، ص 155.

(3) المرجع السابق، ص 155.

"Narration" وســـورة الكهف ارتبطت بقصة نـــزولها، حيث يعود محمد أركون إلى تفـــسير الطـــبري وتفسير فخر الدين الرازي ليقف على أسباب نـــزول سورة الكهف، والتي وردت على شكل قصة.

القصة التي تؤطر سورة الكهف، أن قريش أرسلت إلى أحبار اليهود بالمدينة، لأنهم أهل الكتاب، تسألهم عن محمد رسول الله، فقالت لهم أحبار اليهود سلوه عن ثلاثة أمور، فإن أخبركم بهذه الأمور فهو نبـــي مرسل، وإن لم يفعل فهو متقول: ســـلوه عـــن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم، فإنه قد كان لهم حديث عجيب، وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وسلوه عن الروح ما هو.

وجـــاءوا رســـول الله (ص) فقالوا: يا محمد أخبرنا، فسألوه عما أمروهم به، فقـــال لهم رسول الله (ص) أخبركم غدا بما سألتم عنه و لم يستثن، فانصرفوا عنه. فمكث رسول الله (ص) خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك وحيا ولا يأتيه جبرائيل عليه السلام، حتى أرجف أهل مكة. وقالوا وعدنا محمد غدا واليوم خمس عشرة قد أصبحنا فيها لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه. وحتى أحزن رسول الله (ص) مكـــث الوحي عنه وشق عليه ما يتكلم به أهل مكة. ثم جاءه جبريل عليه السلام مـــن الله عـــز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف وقول الله عز وجل "**ويسألونك عـــن الـــروح قـــل الروح من أمر ربـــي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا**" سورة الإسراء الآية 85.

ويعـــتقد أركـــون أن التفسير الإسلامي الكلاسيكي كان يلجأ إلى استخدام القص أو الحكاية كأسلوب في التفسير، لأن هذا الأسلوب يتناسب بشكل جيد مع الأطر الاجتماعية للمعرفة التي كانت سائدة في القرون الهجرية الثلاثة الأولى "حيث كـــان ينبغي عليهم أن ينقلوا شفهيا أولا، ثم تدريجيا ثانيا عن طريق الكتابة، تلك الـــشهادات الحـــية عن الزمن التدشيني المثالي والفضاء المقدس للبعثة النبوية، حيث يكفـــي أن نذكر هنا بانتشار المصطلح التقني الأخبار بمدلولاته، والأخبار جمع خبر أي الأحاديث المنقولة أو القصص والحكايات[1].

---

(1) المرجع السابق، ص 159.

وذلـــك يوضـــح لنا حسب أركون - أهمية القصة والدور الذي قامت به في تـــشكيل التـــصورات الأســـطورية، فالقـــصة "شكل نموذجي للتعبير عن الفكر الأسطوري"[1] لأن المؤمنين يتلقون القصة تلقيا أسطوريا دوغمائيا.

يحـــدد محمـــد أركون مفهوم الحكاية التأطيرية فيقول: "إنها تعني السرد المزين والمنمق أدبيا قليلا أو كثيرا، أقصد سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيلة من حياة النبـــي. وهذا السرد يشكل الإطار المكاني الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية. وكل حكايـــة أو قـــصة مسرودة تشكل نوعا من الإخراج المسرحي الوجودي لإحدى أقوال وأعمال محمد بصفته نبيا ملهما، لإحدى الآيات، أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبيا مرسلا"[2].

وهكـــذا تتشكل الحكاية التأطيرية من عنصرين أساسين وهما: محمد والظاهرة القرآنية، ووظيفة هذه الحكاية التأطيرية (قصة) هي "تنظيم معطيات الفعالية البشرية مـــن أجل فرض معناها أو معانيها"[3]. وعندما يعود أركون إلى القصة السبب التي نقلها الطبري أي قصة أمر الفتية وقصة الرجل الطواف وقصة الروح، فهي تشكل بمفـــردها وحدة سردية مستقلة ذاتيا. وفي نفس الوقت فإنها تؤطر سورة الكهف. ولـــذلك فهـــي حكايـــة تأطيرية جاءت كجواب شامل من الله وردا حاسما على المشككين في نبوة محمد وهما الطرفان المضادان لدعوته جماعة اليهود وجماعة المكيين المـــؤمنين بتعدد الآلهة "وهما يظهران على مدار الخطاب القرآني بصفتهما فاعلين معارضـــين في مـــواجهة الفاعل المساعد لمحمد أي جماعة المؤمنين. فبالإضافة إلى الحكايـــات الـــثلاث الـــتي ترد على السؤالين الأولين الذين طرحهما حاخامات اليهود، هناك الآيات التي يدعم بها الله نبيه الذي كان يشعر بتأنيب الضمير كما تقـــول الآيـــة الـــسادسة: "**فلعلك باخع نفسك على آثارهم وإن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا**" وهناك الآيتان 23، 24 حيث كرر عليه الله التعاليم المنسية والنسيان يؤدي إلى توقف الوحي تقول الآيتين "**ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يـــشاء الله وأذكر ربك إذا نسيت وقل عسى أن يهديني ربـــي لأقرب من هذا**

---

(1) محمد أركون، فكر الإسلامي قراءة علمية، ص 130.

(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 160.

(3) المرجع السابق، ص 160.

رشـــدا"[1]. تأخـــذ هـــذه الحكايات التأطيرية من الآيات قيمة تجعلها متعالية عن الحكايات الدنيوية. كما أن العبارات أو الآيات القرآنية تكشف عن أهدافها داخل الحكاية التأطيرية ومن خلالها. فيتمفصل التاريخي البشري مع التعالي الإلهي في نفس المـــؤمن. وفي نفس السياق يقلل التفسير الكلاسيكي من المجازات الواردة في القرآن ويقـــوم بـــتحويلها إلى لغـــة وعظـــية عن طريق تراكم أسماء الأعلام والأشخاص والأماكن والمبالغة في ذكر التفاصيل الصغيرة للحكايات فنجد مثلا الطبري يرى أن تـــسمية أهـــل الكهف تطلق على جماعة محددة بعينها وهم فتية أحداث أحرار من أبـــناء أشـــراف الـــروم... أي أن "شخصيات القصة وتصرفاتهم والأماكن الوارد ذكـــرها والأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها. فالله لا يمكنه أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسراره ويبلغ أوامره وإرادته للبشر. فالتفـــسير الكلاســـيكي يتعاطى مع القصص والحكايات على أنها قصص حقيقية، ووقعـــت بالفعل فالحكايات الأسطورية بالنسبة لأركون، والكائنات غير المرئية لها وجـــود موضوعي وتاريخي فعلي. ولذلك فالتفسير الإسلامي الكلاسيكي يوصف عـــند أركـــون بأنـــه تاريخوي، علموي "بمعنى أن كل كلمة من كلمات الخطاب القرآني تملك بالضرورة عائدا موضوعيا (أو مرجعية موضوعية موجودة في الخارج أو في الواقع الخارجي). إنه لصحيح القول بأنهم يلجأون إلى الحكايات الأسطورية مـــن أجل البرهنة على صحة كل كلمة أو كل آية من آيات القرآن (أو من أجل إثـــبات حقهـــا)، وهـــم يعتبرون الحكايات الأسطورية بمثابة معطيات تاريخية، أو جغـــرافية، أو كوزمولوجية (أي متعلقة بعلم الكونيات)"[2]، ويعطي أركون مثال: الأبطـــال الملحميون (غلغاميش) الذين ينظر إليهم على أنهم شخصيات واقعية أي تاريخية.

ونلاحظ هنا أن أركون يقترب من مقاربته للقصص القرآني من: محمد أحمد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن الكريم" ففي الوقت الذي كانت فيه القـــصص والأخـــبار في القرآن ينظر إليها على أنها حقائق تاريخية، ولذلك يتم الحـــرص على إثبات ملامح شخصيات القصص وتفاصيلها الجزئية، ذهب خلف

---

(1) المرجع نفسه، ص 160.
(2) المرجع السابق، ص 163.

الله إلى القول: "إن الأخبار الواردة في القرآن هي مواعظ وحكم وأمثال تضرب للـــناس، ومـــن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل صفتها الإخبارية أو يجهلـــها أو يخالفها أو ينكرها"[1]. ويشرح أحميدة النيفر مقاربة محمد أحمد خلف الله للقصص في القرآن من خلال اعتبار "القصة في النص القرآني ذات بعد تربوي وأنهـــا أبعد ما يكون على المعطيات التاريخية فضلا على أن الوحدة فيها نفسية، تـــؤكد هـــذه المقولة الأولى على العلاقة النفسية بين القاص والمستمع. وأن هذه العلاقـــة مـــضبوطة بقواعد شأنها شأن القوانين الاجتماعية، الأخذ بهذه القواعد تجعلـــنا نربط بين القصص الواردة في القرآن وبين نفسية الرسول وأحوال العرب مسلمين ومشركين"[2]، ويتفق أركون مع هذا الفهم للقصة في القرآن، لأنها أبعد عـــن الحقيقة التاريخية عكس ما يذهب إليه التفسير التقليدي، كما أنها تتفق مع الأطـــر الاجتماعية والنفسية للمعرفة التي كانت سائدة في القرن السابع الميلادي. كمـــا أن "النص لابد أن يحيل للبيئة الثقافية التي نـــزل فيها، لذلك فهو يتخير في قصصه ما كان يجري على ألسنة العرب. كل ذلك توص إلى شرح عقائد الدعوة الجديدة وتأييد مبادئها، ولكن إذا كانت القصص ذات منطلق ثقافي عربـــي فإن اختـــيارها كـــان بغـــرض تجـــاوز ثقافة ذلك المجتمع والانفتاح على آفاق ثقافة جديدة[3].

وبعـــد هذه المجريات التي ركز من خلالها أركون على أهمية القصة في النص القرآني وبين الطريقة التي كانت توظف بها، وكيفية إنتاج القصة للمعنى في التفسير التقليدي يصل إلى تحديد النتائج، من خلال الشروحات التي قدمها الطبري والرازي وغيرهمـــا لسورة الكهف، وهي الشروحات التي غدت تأملات المسلمين وخيالهم لعدة قرون طويلة، وهي النتائج التي نلخصها في ما يلي:

1. مجمـــل السورة – سورة الكهف – كان قد أوحي بها ضمن الظروف الملخصة في الحكاية التأطيرية وللأسباب الواردة هناك.

---

(1) محمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957، ص 45.

(2) أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، ص 128.

(3) المرجع السابق، ص 128.

2. قصة أهل الكهف جرت بالفعل في زمن اضطهاد المسيحيين من قبل الإمبراطور ديسيوس 249 – 251م وكانوا 3 أو 5 أو 8 أو (سبعة بحسب الرواية المسيحية) وكانوا على دين عيسى بن مريم، والتجأوا إلى الكهف بالقرب من إيلات لكي يتهـربوا مـن عبادة الصنم الذي فرضه ديسيوس، وقد أمر ديسيوس بإقفال مدخل الكهف. ولكن الله شاء أن يميت نفوس هؤلاء الشباب عن طريق موت النعاس، وبقي كلبهم على عتبة الكهف"(1).

وهكـذا نلاحظ حسب أركون أن القصة أو الحكاية لعبت دورا مهيمنا في عملـية مفـصلة المعـنى، وأن "الخطاب التفسيري كله يمارس دوره وكأنه حكاية متواصلة ومستمرة. إنه خطاب مدعوم من قبل منطق داخلي مستوعب ومكرر من قبل السامع – القارئ"(2).

ثانيا: القراءة الألسنية

1- مفهوم الألسنية:

في إطار التأسيس لفكر ديني جديد، منفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية، يواصـل أركون تجريب قراءاته المختلفة والمتعددة للنص الديني، متكئا على المفاهيم الألـسنية والـسيميائية المستحدثة خاصة وأن البحث في هذا الحقل عرف تطورا كبيرا، بتعدد الفروع واختلاف النظريات وحسب هاشم صالح فإن علم الألسنيات تفـرع إلى عدة فروع: "كعلم السيميائيات (علم العلامات والرموز)، وعلم المعاني (الـسيمانتيك)، وعلـم الدلالات والإشارات (السيميولوجيا)، الخ. وكلها علوم متقاربة ومتداخلة، ويصعب التمييز بينها أحيانا"(3).

ونلاحظ أن أركون على وعي كبير بهذا التداخل في حقل الألسنيات، ولذلك فهو لا يتبع مدرسة ألسنية بعينها دون غيرها، لأن البحث الألسني حسبه مازال في طـور التكوين والبحث عن مناهجه الخاصة. وهو يستخدم وينتقي ما يراه مفيدا

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 167.
(2 المرجع نفسه، ص 168.
3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36

لموضـــوع بحثه، بمعنى أنه لا يفرض على المادة التي يدرسها منهجا معينا، وإنما يطبق المناهج الملائمة، لأن الموضوع هو الذي يفرض المنهج المناسب له وليس المنهج هو الذي يخضع الموضوع المدروس لمفاهيمه وقواعده.

ويقـــول أركـــون موضـــحا ذلك: "إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القـــرآني، وكيف يمارس آلياته، وكيف يولد آثار للمعنى (أي المعاني والدلالات)، وكـــيف يولد تشكيلا معينا للوعي. ولا أستطيع أن أفصل النص الذي صنع وسمع لكـــي يقـــرأ عن القارئ الذي يقرؤه. وفي الواقع أنه فيما يخص القرآن ينبغي أن نـــدرس الكلام أولا وليس اللغة. فتوجد هنا علاقة بين القارئ والنص لا أستطيع كـــسرها أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر صوتي فونولوجي وســـيمانتي معـــنوي، ثم أبـــدأ بتفكيكه، وكأنه آلة ميكانيكية جامدة. إن نصا ما وخـــصوصا إذا كـــان نصا دينيا قد صنع لكي يقرا ويعاش. وهنا نلتقي من جديد بمفهوم اللغة الدينية"[(1)].

لأن مفهوم اللغة الدينية حسب أركون يختلف عن مفهوم اللغة العادية، فاللغة الدينية ليست لغة توصيل فقط، كما أنها تختلف عن اللغة الأدبية، لأن اللغة الدينية ســـواء كانت لغة القرآن أم التوراة أم الأناجيل هي لغة طقسية شعائرية، بمعنى أن المؤمن لا يعبر بالكلمات فقط وإنما أيضا بالطقوس والشعائر.

وهذا ما تفطن إليه نصر حامد أبو زيد في مقالة له بعنوان: "اللغة الدينية والبحث عـــن ألـــسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون"(2) حيث أكد أن كل الدراسات وأبحـــاث أركـــون تتجه إلى تأمين شروط ممارسة فكر إسلامي نقدي حر من خلال توسله بالمناهج الألسنية والسيميائية التي تهتم بإشكالية انبناء المعنى وإعادة إنتاجه، وذلك بـــبحث طـــريقة اشـــتغال اللغـــة الدينية وانتهى إلى أن "اللغة المجازية للقرآن التاريخي والاجتماعـــي تتـــسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخـــي والاجتماعي في كل مرحلة، ومن البديهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة التأويل ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة الكلية على الظاهرة القرآنية"[(3)].

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 231

(2) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 107

(3) المرجع نفسه، ص 118

وبالتالي فإن آليات اشتغال اللغة الدينية، الإشتغال الذي يحول التاريخي إلى المطلق، والمحايـــث إلى المفارق، والجزئي إلى الكلي. يتم عن طريق استخدام اللغة المجازية، لأن اللغة المجازية هي التي تجعل اللغة الدينية قابلة دوما للتأويل والانفتاح والتحيين وفق "أفق الانـــتظار" ورمـــزية اللغة الدينية ليست خاصة بالقرآن فقط، وإنما تخص أيضا التوراة والأناجـــيل، وفي هـــذا يقـــول أركون: "إن النصوص المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكـــتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدي تتيح لنا أن على أي حال أن نـــتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدي أهل الكتاب، بمعنى أهم استنبطوا نحوا ثقافـــيا حولوه إلى حكايات تأسيسية وتجارب مؤسسة فعلا لمصائر جماعية جديدة تمت بقـــيادة الأنبياء، إن خروج شعب موسى، وعذاب المسيح، وهجرة محمد هي أحداث تأسيسية توحد بشكل لا ينفصم ما بين القيم المعاشة والنظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهـــذه القـــيم إلى درجة التعالي، وطراز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية)، إن تاريخية القـــيم المختـــرعة والمعاشة، والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسس هذه القيم بقدر ما يتأســـس بهـــا أو علـــيها، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالات هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية وتميزها عن تلك اللحظات التي ستجيء فيما بعد وتشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة"[1].

ومـــن أجـــل بناء ألسنية جديدة اللغة الدينية، يتكلم أركون عن أنماط اللغة الدينية Topologie أي أن الخطاب الديني في القرآن مثلا يتضمن نمطاً واحداً فقط وإنما عدة أنماط، وهذه الأشكال أو التعبيرات الدينية تتحكم بالروابط الموجودة بين اللغـــة والفكر، ومن ثمة فهي لا تزال حسب أركون تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإســـلامي، وهو ما يسميه أركون حكم اللغة والكلام Logocratie الذي ولد ما يدعى بالعقلانية المركزية.

ففـــي اللغات الدينية نجد أن "الديني ينبثق ويتطور وينتقل إلى الناس ويعاد تنشيطه عـــن طـــريق الذاكـــرة الـــشفهية أو الكتابـــية أو الاثنين معا، ولذا فينبغي أن نبتدئ باستكـــشاف التعـــبيرات أو (التجلـــيات) اللغوية والسيميائية- الدلالية والإشارية - الحركية لهذه الذاكرة لكي نتوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية"[2].

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 221

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 283

بمعـــنى أن نعـــيد بحـــث العلاقـــات الكائنة بين اللغة والفكر، من منظور أن اللغـــة والفكـــر في تفاعـــل ويـــستمدان ديناميكياهما الخلاقة من التاريخ الفردي والجماعي.

وهـــذا ما تفعله الحداثة التي قلبت العلاقة القديمة بين اللغة والفكر عن طريق إدخـــال أفكـــار من نوع: "إن اللغة هي نظام من العلامات" أو "الخطاب الديني مـــشكل كلـــيا من بنية مجازية أسطورية" فإن جميع القواعد والمجريات وأطر إنتاج المعـــنى ونـــشره وخلع المشروعية عليه قد فقدت صحتها وصلاحيتها، وأصبحت ذاكرة الأمة المفسرة متجاوزة من قبل الاستراتيجيات المعرفية الجديدة"[1].

وهكـــذا من أجل التأسيس لألسنية جديدة للغة الدينية يقترح أركون قراءته للقرآن وفي هذا السياق تندرج قراءته لسورة الفاتحة والتي يسعى أركون من خلالها إلى استيـــضاح القـــيم اللغـــوية للنص (الفاتحة)، وقراءته من خلال روح التساؤل والـــبحث، فالقـــراءة الألـــسنية كما يقول: "تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحـــدود الـــصارمة للإمكانـــيات التعبيرية للغة واستبعاد كل المفترضات الضمنية والصريحة التي تضفيها كل قراءة على النص"[2].

ويركـــز أركون على القراءة الألسنية أو اللغوية، لأنها شرط باقي في الأنظمة السيميائية غير اللغوية ويحيل إلى اميل بنفينيست الذي قال: "كل سيميولوجيا لنظام غـــير لغـــوي ينبغي أن تتم عن طريق اللغة ومن خلالها.. أن اللغة هي مترجم (أو مفـــسر) جميع الأنظمة الأخرى من لغوية وغير لغوية"[3]. وهو نفس موقف رولان بارث R. BARTHES الذي يرى أن السيميائية جزء من اللسانيات حيث لا وجود لسيميائية بدون لغة.

أي أن علـــم الألـــسنيات يهـــتم فقـــط بـــنظام العلامات اللغوية، أما علم السيميائيات فهو يدرس كل أنظمة العلامات غير اللغوية، أي كل الفضاء الرمزي الموجـــود في الحياة الاجتماعية أي كل النظام الرمزي للمجتمع، ولكن يبقى علم الألسنيات شرط لعلم السيميائيات.

---

(1) المرجع السابق، ص 284
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 112
(3) BENVENISTE, SEMIOTICA, 1969/1, p 130 EMILE

2- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة:

يقسم أركون دراسته لنص الفاتحة إلى ثلاث مراحل وهي:

أولا: تحديد الشيء الذي سنقرؤه.

ثانيا: تنفيذ القراءة المقصودة وهي اللحظة الألسنية أو اللغوية.

ثالثا: تأمل العلاقة النقدية.

يبدأ أركون تحديداته بتعريف القرآن فيقول هو: "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتابا واحدا أو عملا متكاملا"[1].

ونلاحظ كيف أن أركون يستعمل المعجمية أو المصطلحية الألسنية عندما يعرف القرآن بأنه مدونة CORPUS وعندما يحدد السور بأنها منطوقات، مثله في ذلك مثل أي نص لغوي آخر، لان غرضه هو دراسة النص القرآني في ماديته اللغوية، ولذلك فإنه يشدد على كلمات مثل مدونة وعملا كاملا. ومنطوقات... الخ.

وبعد أن عرف القرآن على هذه الشاكلة يشرع في تحديد خصائص هذه المدونة وأول خاصية هي: "إن القرآن مدونة متجانسة وليس عبارة عن مدونة – عينة (أو متخذة كعينة ومقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في البحث. كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام"[2].

وأهم المفاهيم الألسنية الواردة في هذه الفقرة نجد مفهوم مدونة متجانسة، وما يقصده أركون هو أن النص القرآني - كما سبق أن أوضحنا في القراءة السيميائية خاضع لشبكة أو بنية واحدة من العلاقات بين الضمائر التوصيلية وهي: الذات الفاعل (الأنا). والذات. الناقل (محمد) والمرسل إليه الثاني (البشر) أي (أنا، نحن، أنت، هم). وذلك بالرغم من الاختلاف في مواضيع القرآن، وأساليب التبليغ

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114

(2) المرجع نفسه، ص 114

وتعـــدد أنماط الخطاب. أي أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية واسعة، وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير"[(1)].

أما مفهوم الوضعية العامة للكلام أو ظرف الخطاب la situation de discours وهـــو مفهوم يستدعيه أركون ليقارنه بعلم أسباب النـــزول في التفسير الإسلامي التقليدي، فإنه يعود ليحدد معناه إلى القاموس الموسوعي لعلوم اللغة" ل: تودورف، وديكرو.

T. TODOROV, O. DUCROT: dictionnaire encyclopédique des sciences du langages

وهو "المجمل الظروف التي جرى في داخلها فعل كلامي (سواء أكان مكتوبا أم شفهيا). ويخص في ذلك في آن معا المحيط الفيزيائي – المادي والاجتماعي الذي نطـــق فـــيه الكلام، كما ويخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفـــوهه بالخطاب، ويخص هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الأخـــر (بمـــا في ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه). كما ويخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلفظ بالقول (و بخاصة العلاقات التي كـــان المتخاطـــبون يتعاطوها فيما بينهم) ثم بشكل أخص التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعنى"[(2)].

فالظـــرف العـــام للخطاب، بالنسبة للخطاب القرآني، يتضمن كل الظروف الدقيقة الحافة به، سواء كانت مادية أو غير مادية، فيكفي أن ننتبه كما يقول عبد المجيد الشرفي إلى "ما في اختلاف النبرات عند النطق بعبارة مألوفة من قبيل "صباح الخـــير" مـــن دلالة على أن الشخص الذي يتفوه بها يقوم بواجب تفرضه الأعراف الاجتماعـــية ليس إلا، أو هو منشرح فعلا للقاء من يسلم عليه صباحا أو هو متبرم بـــه بعد تأخر أو غياب أو تقصير... الخ، وما يصاحب التعبير بالكلمات من تعبير بقـــسمات الـــوجه وبـــرفع الصوت أو خفضه، وما أشبه ذلك من الوسائل التي يـــستعملها المرء لتبليغ فحوى معنوي ما. لندرك ما لـــ "وضعية الخطاب" من أهمية بالغـــة لا يـــؤديها ذلك الخطاب عندما يدون كتابة ويصبح قابلا ككل النصوص

---

(1) المرجع نفسه، ص 115

(2) T. TODOROV، O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, Seuil, 1972, p 417

المكـــتوبة، والنـــصوص الدينية التأسيسية بالخصوص للتأويل في اتجاهات مختلفة بل متناقضة أحيانا"[1].

ويميز أركون بين "الظرف العام للخطاب" و"أسباب النـــزول"، لأن بالنسبة لـــه "ما يدعى بأسباب النـــزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات الـــتي أوحـــيت فـــيها الآيات، تبدو مضللة أو خادعة كليا. لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعو بالتراث الحي) لكل فرقة إسلامية، أو الطائفة المهدية الصحيحة"[2].

وهـــذا ما انتهى إليه المؤرخون الذين كشفوا حسب أركون "كيف أن الكثير من طبقات التصورات الخاصة بالحاجات الإيديولوجية لكل جيل، والمتراكمة فوق بعضها البعض، متضمنة في سلاسل السيادات المأذونة، أي الاسنادات، وكيف أن كـــل طبقة مسقطة إسترجاعيا على النماذج العليا الرمزية للشخصيات الكبرى من أمـــثال: محمـــد، علي، الحسين، ابن العباس، الصحابة، الأئمة، الأولياء الصالحين المحليين، ثم كشفوا كيف أن الكثير من آيات القرآن قد أقحمت نفسها في الأدبيات القصصية من أجل تشكيل أصول مدعوة إلهية للتراث الإسلامي الحي"[3].

"فأسباب النـــزول"لا تفي بتحقيق معرفة دقيقة للظرف العام للخطاب، لأنها جـــاءت نتيجة إلحاحات الحاجات الإيديولوجية للفئات الاجتماعية لتسويغ قراراتها وأفكارهـــا، ومـــن ثمـــة فـــإن مفهوم "الظرف العام للخطاب" بعيد عن "أسباب النـــزول" وسلاسل الإسناد.

إن تحقـــيق المعـــرفة التاريخـــية بالوضعية العامة للخطاب، أي بالمعطيات التي حكمت القرآن كخطاب وموقف الذين استقبلوا أول مرة الخطاب القرآني منه، أي الفـــئات الاجتماعـــية التي صدقته والفئات الاجتماعية التي كذبته، والأحداث التي سبقت التلفظ به... الخ فكل ذلك في نظر أركون يساهم في تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب، وإن كان هذا الظرف العام للخطاب لا يمكن التوصل إليه. لأن هناك حقائق ضاعت و لم تحفظ.

---

(1) عبد المجيد الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الخطاب الديني، ص 37
(3) المرجع نفسه، ص 37

وتتمثل الخاصية الثالثة في أن القرآن مدونة منتهية"بمعنى أنها محصورة أو مغلقة أو ناجـــزة إنهـــا حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها، كما أنها ناجزة أو مكتملة من حيث صيغة التعبير وصيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التمفصل ما بين الدال والمدلول أو الدالات والمدلولات)[1].

وهذا التحديد للمدونة بأنها منتهية يجنبنا السقوط في القراءة التبجيلية التي تلح في نظـــر أركون على الطابع المعجز للقرآن، فهي منتهية أي أننا لا يمكن أن نضيف إليها أو ننقص منها منطوقات معينة، كما لا يمكن أن نبذل في تعبيراتها. أما الخاصية الرابعة: فهي مدونة مفتوحة أو منفتحة.

فهذه "المدونة ذاتها مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها. أقـــصد أنها منفتحة على السياقات الأكثر تنوعا، والتي تنطوي عليها كل قراءة أو تفرضها، بمعنى أن النص القرآني يقول شيئا ما، ويؤمن التواصل أو التوصيل، ويحفز على الفكر"[2].

ومعنى ذلك أنها مدونة قابلة للتحيين باستمرار، كما أنها تنفتح على السياقات الداخلية لمنطوقاتها كما تنفتح أيضا على السياقات الخارجية.

أمـــا الخاصية الخامسة: فيحددها أكون بقوله: "عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية، فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاما شـــفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا، ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبـــي ليست له نفس المكانة اللغوية كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صـــرامة"[3] أي أن الخطاب القرآني الشفهي ليست له نفس المكانة اللغوية والمعرفية للخطاب القرآني المدون أو المكتوب.

أمـــا الخاصـــية الـــسادسة: فمفادها أن"مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعـــوة آيـــات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من المنطوقات المسجلة في المدونة. إن المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلـــي لا يمكـــن أن يحُـــدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات

---

(1) المرجع السابق، ص 115
(2) المرجع نفسه، ص 115
(3) المرجع نفسه، ص 116

للنصوص القصيرة (أي الآيات). والنصوص المتوسطة (أي السور). وهكذا ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة انغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص"[1]. وهذا ما يمكن أن نسميه بالسياق الداخلي للنص، بمعنى أن النصوص القصيرة أي الآيات لا تأخذ معناها إلا في إطار النص الكلي.

غرض أركون من هذه التحديات هو التمييز بين المصحف والخطاب القرآني فالمصحف هو كتاب مؤلف من صفحات سجل عليها الخطاب القرآني، والنصوص التي يتكون منها المصحف رسخت على هيئة مدونة نصية رسمية مغلقة: "رسمية لأنها ناتجة عن جملة من القرارات المتخذة من طرف السلطات المعترف بها من قبل الجماعة، ومغلقة لأنه لم يعد مسموحا لأي طرف أن يضيف إليها أو يحذف أي كلمة، أو يعدل في المصحف، أي قراءة معترف بها"[2].

وأصبحت هذه المدونة وسيطا بين المؤمن والوحي لان "الوحي لم يعد في متناول أيدي المؤمنين إلا من خلال هذه المدونة النصية الرسمية المغلقة والتي وقع تقديسها.

وبعد هذه التحديدات يميز أركون بين ثلاث قراءات وهي: القراءة الطقسية (الشعائرية)، والقراءة التفسيرية، والقراءة الألسنية. فالقراءة الطقسية وهي القراءة الصحيحة في نظر الوعي الإسلامي وفيها: "المسلم إذ يركر الكلمات المقدسة للفاتحة، يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ بها النبي بكلمات النبي لأول مرة وهذا يعني أنه من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى، إنه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين، وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله، كما ويستبطن كل التعاليم الموحى بها والمكثفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة"[3].

وهذه القراءة هي القراءة التي لا تميز ولا تفصل بين القرآن كموضوع للتعبد والقرآن كموضوع للتفكير، لأن عملية التحيين والقفز على المسافات الزمنية التي تفصل بين زمن نزوله ووجوده في الحاضر هدفها تحقيق التواصل الروحي مع البدايات الأولى، أي مع اللحظة التدشينية.

---

(1) المرجع السابق، ص 116

(2) MOHAMED ARKOUN, L'islam, Approche Critique, JACQUES GRANCHER, Paris 3e édition, 1992, p 55.

(3) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 120

أمـــا القراءة الثانية فهي القراءة التفسيرية وهي القراءة التي تضم كل الأدبيات التفـــسيرية والـــتي تشكل النص الثاني وتتميز هذه القراءة "باعتماد المنطوقة الثانية بـــصفتها نـــصا ذا وصاية، مخلوطا بالمنطوقة الأولى، ومفسرا بمساعدة المبادئ التي تمـــارس عملها بشكل عفوي وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة ولا يمكن مسها حتى يومـــنا هذا. فهي تحصر كل إعادة قراءة للفاتحة ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية للعصر الكلاسيكي أن يتجاوزها"[1].

ومعـــنى ذلك أن النصوص التي أنجزتها القراءة التفسيرية هي نصوص لا تتطابق مـــع الـــنص الأول (القرآن) ولذلك فمن المهم إعادة تحليلها وتفكيكها من أجل معرفة آليات إنتاجها للمعنى.

أمـــا القراءة الألسنية النقدية وهي القراءة التي سبقت الإشارة إليها ففيها يتم التركيز على القيم اللغوية للنص.

وكما تقوم القراءة التفسيرية التقليدية على مسلمات ضمنية توجهها وتتحكم فـــيها كـــذلك وهذا ما وضحه أركون في القراءة التي اصطلح عليها القراءة بإسم التفسيرية، أو التقليدية، أو الظواهرية فإن القراءة المقترحة من طرفه بدورها تتحكم بهـــا مجمـــوعة من المبادئ التوجيهية وهي المبادئ التي أحدثت القطيعة مع مبادئ القراءة التفسيرية، ويحددها أركون في خمسة مبادئ وهي:

1. "إن الإنسان يمثل مشكلة محسوسة بالنسبة للإنسان". وواضح أن أركون يكرر هـــنا عبارة التوحيدي الشهيرة "إن الإنسان أشكل على الإنسان" ومفادها أن أركون يدشن موقفا فلسفيا إشكاليا ونقديا في المعرفة.
2. إن معـــرفة الواقع بشكل صحيح أو مطابق هي مسؤوليتي، ومسؤوليتي وحدي (نقصد بالواقع: العالم، الكائن الحي، المعنى...)[2].
3. إن هـــذه المعـــرفة تـــشكل (في اللحظة الراهنة من التاريخ ومن وجود الجنس البـــشري) جهدا متواصلا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية- الفيزيائية، والاقتـــصادية، والـــسياسية، واللغوية. وهي الإكراهات أو القيود التي تحد من شرطي الوجودي بصفتي كائنا حيا[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 120
(2) المرجع السابق، ص 123
(3) المرجع نفسه، ص 123

4. هـــذه المعرفة هي عبارة عن خروج متكرر- وبالتالي مجازفة مستمرة- خارج حـــدود السياج المغلق الذي يميل كل التراث الثقافي إلى تشكيله. بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة"[1].

5. هـــذا الخـــروج يتوافق مع مسارين في آن واحد: مسار الصوفي الذي يقوم بحـــركة روحية لا تستقر في أي مرحلة من مراحل السلوك نحو الله، ومسار الـــباحث الـــذي يـــتخذ البحث العلمي كممارسة نضالية. بمعنى أنه يرفض ابـــستمولوجي الـــتوقف عـــند حل معين مهما حقق من نتائج- فهو يعتبر الخطـــاب العلمـــي بمـــثابة حل تقريبـــي مؤقت، أي أنه مدعو إلى تجاوزه في مرحلة لاحقة"[2].

ونلاحـــظ أن المبادئ الضمنية التي تحكم قراءة أركون هي مبادئ تستند إلى الموقـــف الـــنقدي الابـــستمولوجي الذي يؤسس فعل المعرفة على أساس القطيعة والمراجعة الدائمة للمعارف المنتجة.

وبهـــذه الكيفية ينتهي أركون من المرحلة الأولى في قراءته لسورة الفاتحة وهي المرحلة التي سماها: تحديد الشيء الذي نقرؤه.

ثانيا: القراءة المعينة بالذات: أي اللحظة الألسنية:

وفيها يسجل أركون سورة الفاتحة باللغة العربية ويشرع في فحصها لغويا من خـــلال عـــدة عناصـــر ليكشف عن بنيتها اللغوية، حيث يدرس الأفعال والأسماء والضمائر، والصفات فيها ويبدأ بما يسميه:

- عملية القول (أو عملية النطق):

حيث يميز أركون بين عملية النطق أو فعل إنتاج النص من قبل متكلم، وبين المـــنطوقة أو العـــبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق، أي النتيجة اللفظية الكلية لعملـــية النطق أو ما يعرف بالكلام واللغة، "وفائدة هذا التمييز هي أنها تتيح لنا أن نقيم درجة تدخل الذات المتكلمة أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل، كما وأنها

---

(1) المرجع نفسه، ص 123

(2) المرجع نفسه، ص 123

تتـيح لـنا أن نعـود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيتها أو مدى إنتاجيتها"[1].

ويـستلهم أركـون هـذا التمييز من علم الألسنيات. محاولا توظيف بعض مقـولاته التي تخدم طرحه لمعرفة العناصر اللغوية التي تعكس طاقة اللغة التعبيرية من خـلال صـائغات الخطـاب، أي حروف اللغة، ومفرداتها، وأفعالها، وأسماؤها، والبنـيات الـصرفية والنحوية لها، وأدوات التعريف، وحروف الجر، والصفات، والضمائر، والتنكير التي تتدخل في تشكيل الخطاب.

وذلـك من أجل "فهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختباره لهذه الكلمة أو تلك دون غيرها، وذلك ضمن الإمكانيات التي يتيحها نظام اللغة"[2].

وعليه فإن الغرض من دراسة عملية القول أو النطق هو فهم المعنى المقصود من طـرف المـتكلم فكلمـا "حددنا بصرامة دقة صائغات الخطاب، ثم بشكل أكثر احتمالـية وصـدفوية المفـردات المجرد، كلما اقتربنا بالتالي من مقصد الناطق أو المـتكلم، ولكـن هذا العمل الهادف إلى مقاربة المعنى أو تحديده بدقة يظل مهمة مطروحة علينا باستمرار ولاسيما في ما يتعلق بنص كنصنا حيث يحصل تبادل بين الكينونة والكلام، بين العالم واللغة، بين الحياة والقول، بين الضرورة والحرية"[3].

- المحدّدات والمعرّفات:

الأسماء	نوعها	أداة التعريف
الحمد	مصدر	"أل" التعريف
ما لك	اسم فاعل	معرف بالإضافة
الضالين	اسم فاعل	أل
المغضوب	اسم مفعول	أل
الرحمن	بدل عن اسم الله	أل
الرحيم	بدل عن اسم الله	أل
المستقيم	صفة	أل
رب العالمين		بالإضافة
يوم الدين		بالإضافة
الصراط		أل

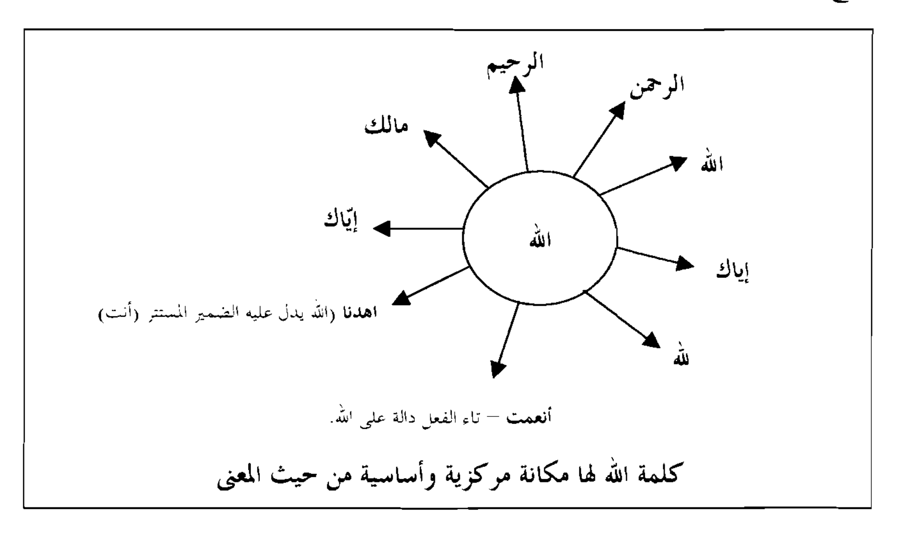
(1) المرجع السابق، ص 125.

(2) المرجع نفسه، ص 125.

(3) المرجع نفسه، ص 126

و الملاحـــظ هـــو أن جمـــيع الأسماء التي وردت بمختلف أنواعها معرفة إما بـــ "أل" التعريف أو بالإضافة. وهذا يعني - حسب أركون - أن كل ما يتحدث عنه المتكلم معروف تماما أو قابل لأن يعرف.

ويضاف إلى كل هذا أن السماء المعرفة بالإضافة مسبوقة بكلمة الله أو مقادة إلـــيها. ممـــا يجعل كلمة الله تحتل مكانة مركزية أو أساسية من حيث المعنى. نحاول توضيح ذلك في هذا المخطط.



كلمة الله لها مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى

فماذا أفاد استخدام "أل" التعريف؟

يؤكد أركون قيمة أداة التعريف وأهميتها في التركيبة اللغوية التالية: الحمد، أو ال - حمـــد إذ يقول: "ينبغي أن نسجل هنا قائلين بأن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام. وقالوا بأن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان، وقيمة الحمد. يقول الرازي: الفائدة الثانية، أنه تعـــالى لم يقـــل أحمد الله ولكن قال: (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه. أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد كذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده، أما لما قـــال (الحمـــد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين، وقبل شكر الـــشاكرين. فهؤلاء سواء حمدوا أم لم يحمدوا، وسواء شكروا أم لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم"[1].

(1) المرجع السابق، ص 127

تنــضاف إلى قــيمة أداة التعريف ونعني قيمة التعميم في الزمان والمكان قــيمة توظــيف الأسماء إذ هي في عرف اللغويين تحيل إلى الثبات والسكون والديمــومة. وهــذا ما يفسر ضخامة الطاقة الإيحيائية لكلمة "الحمد" إذ أنها احــتوت قيمة أداة التعريف "أل" وقيمة "اسم المصدر" الذي يفلت من عقال الزمان والمكان بعدم إحالته على أي منهما وهذا ما منحها كل هذا الزخم من المعنى.

كمــا أن لأداة التعــريف وظيفة أخري هي "التصنيف" على نحو ما ورد في التراكيب اللغوية التالية:

الصراط المستقيم ← الذين أنعمت عليهم ← المنعم عليهم.

المغضوب عليهم الضالين.

فهــذه التراكيب "هي عبارة عن مفاهيم، وأصناف أشخاص محددين من قبل المتكلم والمخاطب"[1].

ماذا أفاد التعريف بالإضافة؟

إن الإضــافة باعتــبارها صــياغة نحوية قد أفادت توثيق العلاقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية. كيف ذلك؟

يقــول أركــون: "نحن نعلم أنه يوجد تفاعل نحوي متبادل بين المحدَّد والمحدِّد (مضاف/مضاف إليه). وفي تعبير "رب العالمين" كما ف تعبير "بسم الله" أو (ب-ســم-الله)، فــإن هذا التفاعل المتبادل موجود على مستوى المعنى، فالمعنى الشائع لكلمــة، بـــ (أو سيّد البيت) قد أصبح خصوصيا أو مخصّصا عن طريق الطرف المحــدّد: أي عــالمين. (و هـــي كلمة تعني الكون بصفته حقيقة فضائية وزمانية). وبالعكس، فإن عالمين على الرغم من لانهائيتها موضوعة تحت تبعية رب"[2]. وبهذا يعقد أركون علاقة وثيقة بين الوظيفة النحوية والقيمة المعنوية المنضافة لهذه الصياغة النحوية أو يمنحها أكثر من معنى.

---

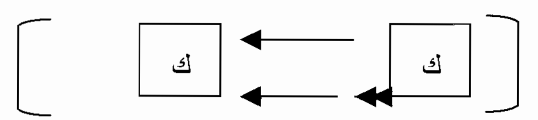
(1) المرجع السابق، ص 127

(2) المرجع نفسه، ص 127

الضمائر في سورة الفاتحة:

إنها تمثل صنفا آخر من أصناف المحددات التي تتيح متابعة تدخل المتكلم وتحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءاتنا. وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الحساسة جدا والخاصة بمؤلف النص.

ففي صيغة: إيا نعبد، وإيا نستعين.



يوظف الكاف وهو ضمير زائد خاص بالشخص الثاني المفرد (أو الضمير المخاطب في صيغة المفرد) وهو يستخدم مرتين مع أداة الفصل "إيا"

الصيغة الأولى: إياك نعبد الدلالة على من تتوجه إليه العبادة.

الصيغة الثانية: إياك نستعين الدلالة على من نطلب منه المعونة.

ومن خلال هذا التوظيف للضمائر تتحدد ملامح العوامل في هذا النص ونحاول توضيحها في هذا النموذج العاملي:

المرسِل (1) ← (أرسل النّعم) ← المرسَل إليه

الله ... (هم البشر)

المرسِل (2) ← (أرسل الحمد) ← المرسَل إليه

(البشر) ... (الله)

فالله ← هو العامل المرسل للنعم.

← و عامل مستقبل للحمد.

أما البشر ← فهو عامل ترسَل إليه النعم

← يرسل فعل الحمد والشكر إلى الله.

وبهذا يكون الله هو المرسِل الأول والمرسَل إليه الأول.

أما البشر فهم مرسِل ثاني ومرسَل إليه ثاني.

الأفعال في سورة الفاتحة:

نشير أولا إلى أن الأفعال قليلة بالمقارنة إلى الأسماء والضمائر.

العامـــل الثاني: الإنسان: نجده يرتبط بالأفعال المصرفة في الزمن الحاضر (نعبد ونـــستعين) الـــضمير المـــستتر وتقديره "نحن" هو الدال على العامل رقم (2). أي "الإنسان".

والفعلان (نعبد ونستعين) وردا في الزمن الحاضر. وصيغة الفعل المضارع تدل على التوتر، وعلى الجهد الذي يبلده العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1). وكذا على ديمومة الفعل واستمرار يته.

وحتى عندما ارتبط بفعل الأمر (اهدنا) الذي يجيء بعد الفعلين المضارعين، لا يمكـــن أن يـــشتمل فعـــلا على قيمة الأمر بل على العكس فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمنيا في (نعبد ونستعين).

العامـــل الأول: "الله": فقـــد ارتبط بالفعل الوحيد الذي اتخذ صيغة الماضي (أنعمـــتَ) لأنه الفاعل النحوي لهذه الصيغة. والتي تدل على حالة حصلت أو تمت ولا مـــرجوع عـــنها. إنها ناتجة عن فعل سيّد ومستقل وبالتالي لا يوجد توتر مع الفاعل"[1].

الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة:

إن هـــذه الأسمـــاء تتجلى في عدد المفاهيم البدئية أو الأصلية وفي اللجوء إلى التحويل إلى اسم. فأركون يرى بأن هذا النص لجأ إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل، أو مفعول به).

← ———— اسم الفاعل مالك، الضالين.

← ———— اسم مفعول المغضوب عليهم.

فمـــثل هـــذه المصادر تمارس فعلا نحويا كأسماء، في الوقت الذي تعبر فيه عن عملـــية فعـــل، وبالـــتالي فعملية التحويل قد أفادت "حذف" علامات الشخص، والـــزمن، والـــصيغة، التي ترافق الفعل، تحوّل الجملة الفعلية إلى جملة اسمية، أي إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 131

عــبارة تأكــيدية، لا زمنية، وخبرية ذات صلاحية عامة ودائمة، وبدل من تأكيد خاضــع لشروط تدخل فعل ما، في زمن ما وطبقا لصيغة محددة، فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تمارس دورها كمحاجة قائمة على الهيبة التي تفرض نفسها من فوق.

البينات النحوية في سورة الفاتحة:

قام أركون بتقطيع منتظم للنص:
ثم ميز بين أربع وحدات للقراءة القاعدية

1- بسم الله
2- الحمد لله
3 - إياك نعبد وإياك نستعين
4- اهدنا الصراط المستقيم
5-الرحمن الرحيم
6- رب العالمين
7- الرحمن الرجيم
8- مالك يوم الدين
9- صراط الذين أنعمت عليهم
10- غير المغضوب عليهم
11- ولا الضالين

التقطيع يوضح لنا الدور النحوي والمركزي للفاعل المقصود بكلمة الله.

النظم والإيقاع:

اكتفــى أركون بالتنبيه إلى الملاحظة التالية: هي وجود قافية (ايم)متناوبة مع قافية (إين) في سورة الفاتحة.

أما القافية (إيم) ففي مثل قوله تعالى:

الحمد لله رب العالمين

00//0/0/0//0/0//0/0/

إ ي ن

والقافية (إين): في قوله تعالى:

الرحمن الرحيم

00/'0//0/0/0/

إ ي م

وفــيما يخــص الوحدات الصوتية الصغرى (الفونيمات) فإننا نلاحظ هيمنة الــوحدات التالية: ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5مرة) ها (5مرات).

إلا أنه لم يقدم تفسيرا رمزيا لهذه الوحدات الصوتية وعدد تكراراها.

3- العلاقة النقدية:

بعد أن حدد أركون في اللحظة الألسنية أو اللغوية صائغات الخطاب في سورة الفاتحــة، حيث تعرض بالتحليل إلى: عملية القول، والمحددات والمعرفات، والأفعال والضمائر، والأسماء، والبنيات النحوية والنظم والإيقاع، وعلاقة كل ذلك بتشكل المعــنى. يــصل إلى المرحلة الثالثة وهي ما يسميه: العلاقة النقدية وفيها يعمل على تحديد علاقة جديدة بين الفاتحة كملفوظ والقارئ.

ولكــن هذا لا يعني حسب أركون أن "نترك أنا القارئ تنتقم لنفسها بعد أن كــنا لجمناها أو حبسناها بواسطة علم الألسنيات ومصطلحاته المتقشفة الصارمة. فــــ "العلاقة النقدية" تظل عبارة عن تقشف صارم أيضا. إلها تأمر بالعودة النقدية المستمرة إلى العلاقات التي يعتقد القارئ أنه قادر على تعاطيها مع الذاتية المحايثة أو الملازمة للعمل الأدبـــي أو الفكري. وهذا يعني أننا هنا أيضا لن أستطيع تقديم أي مقترح ليست له قاعدة دقيقة في العبارة المنطوقة أو في النص"[1].

ويحــيل في ذلــك أركــون إلى الــناقد السويــسري جــان ستاروبنكسي JEAN STAROBINSKI في كــتابه "العلاقة النقدية La relation critique وفيه يطــرح علاقــة النص بالقاريء أي أن النص "عبارة عن مادة علائقية تترك نفسها تسكن من قبل القراءة"[2].

ولدراســة هذه العلاقة النقدية بين القارئ ونص الفاتحة. يرى أركون ضرورة استعادة وتجميع كل القراءات التي أنتجها التراث التفسيري الإسلامي. وذلك لبيان نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين تلك القراءات السابقة والقراءات الحديثة، لأن هــذه الطريقة هي التي تسمح بتحاشي "النــزعة الاصطناعية الاعتباطية للموضات

---

(1) المرجع السابق، ص 135.

(2) المرجع نفسه، ص 135.

العلمية العابرة التي تمثل إحدى السمات الصارخة لعصرنا، هي أن ننصف القدماء. مـــن الممكـــن ألا يؤدي اختراق طبقات المعنى المتراكمة فوق بعضها البعض والتي تـــشكل التراث التفسيري إلا إلى العثور على بعض القطع النادرة، تماما كما يحصل لعمليات الحفر والتنقيب الأركيولوجية"[1].

أي أن الحفر الأركيولوجي سينتج معرفة مشتتة، على الرغم من أن النصوص الدينـــية تتميز عن غيرها من النصوص، في كونها تسلم بالمعنى الأخير، أي أن كل التـــراثات الدينـــية تزعم أنها تحتوي على المعنى الأخير وهذا الأمر يقود إلى طرح سؤالين محوريين وهما:

"1. ما هو محتوى المدلول الأخير ووظيفته ومداه حسب التراث التفسيري؟

2. هـــل بإمكاننا اليوم أن نبدي حكما في درجة التطابق بين المدلول الأخير النابع من النص الأصلي Texte tuteur والمدلول الأخير الذي أنتجه التفسير التقليدي؟

والإجابـــة على هذين السؤالين هي التي ستجنبنا في تصور أركون الوقوع في أســـر الحـــشد المتبحر للنصوص أو البيانات الوصفية، والسير في هذا الاتجاه يعني الوقـــوع في الخطـــأ نفسه الذي وقعت فيه التراثات الكلاسيكية التي لم تتردد في احتكار المدلول الأخير"[2].

من أجل قياس التطابق بين النص المؤسس، وبين النص التفسيري، فإن أركون يعـــود إلى قراءة فخر الدين الرازي، في كتابه "التفسير الكبير" أو "مفاتيح الغيب" لأن الـــرازي حـــسب أركـــون استطاع أن يجمع في تفسيره كل ما أنتجه الجهد التفـــسيري خلال القرون الهجرية الستة الأولى السابقة عليه، على اعتبار أنه توفي توفي سنة 606 هـــ/1209م. وقد خصص الرازي في تفسيره للآية الأولى من سورة الفاتحة 37 صفحة، أما مجمل سورة الفاتحة فقد فسرها في 99 صفحة.

والمهـــم بالنسبة لأركون هو إعادة طرح إشكالية المعنى من زاويتين أساسيتين هما:

"1. هل نستطيع، نحن بدورنا، أن نطلق حكمنا على المعنى الأخير في القرآن؟

---

(1) المرجع السابق، ص 136

(2) رمـــزي تفـــيفحة، معقـــول الأصيل واللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركـــون نمـــوذجا، كـــتابات معاصـــرة، مجلة الإبداع والعلوم الإنسانية، بيروت، عدد 47، المجلد 13، سنة 2002، ص 118.

2. علـــى أي مـــستوى يمكن أن نموضع المعنى الأخير المكتشف أو المحدد من قبل الرازي، أو أي مفسر إسلامي كلاسيكي؟ هل نموضعه على المستوى الديني؟ أم الرمزي؟ أم الثقافي أم الأنطولوجي؟ بمعنى آخر: ما الذي يفرق، ثم ما الذي لا يزال يجمع بين بحثنا عن المعنى، وبين بحث الفكر الإسلامي الموروث"[1].

كما يبحث أركون في نص الفاتحة عما يسميه المرجعيات البدئية أو الأصلية، وكيف يعبر هذا الأصل البدئي عن نفسه؟ ويجيب عن ذلك بقوله: "إن الفاتحة تقدم لـــنا الفرصـــة السانحة لكي نطرح مثل هذا السؤال ولكن لا تقدم لنا المادة الكافية للإجابـــة عليه. بالأصل البدئي نحن نقصد الذرى القصوى للوجود البشري مثل: الحياة، والموت، والزمن والحب، والقيمة، والامتلاك، والسلطة، والمقدس والعنف. وهـــذه الـــذرى تتداخل في ما بينها، وتحيلنا كلها إلى مسألة الكينونة أو الوجود. وفيما يتولد المعنى، ويتشكل وينبني"[2].

ولا يمكـــن تحديد تحولات الأصل البدئي "إلا عبر لغة رمزية يقترح أن تكون اللغة البديلة عن اللغة الدالة والمنطقية التي اعتمدتها التفاسير الكلاسيكية. وتعامله مع اللغة القرآنية كلغة رمزية لا يعني إهمال التراث التفسيري الضخم كما لا يعني أيضا الوقوف في صف التفاسير الصوفية الغنوصية"[3].

بمعـــنى أن الخاصـــية الرمـــزية للغـــة الدينية هي التي تمكن من تجاوز التفسير الكلاســـيكي "إذ لم تعد الكلمة مجرد علامة تحيل إلى معنى محدد، بل أضحت رمزا ينفـــتح على معان ودلالات جد متنوعة. يقول أوربان URBAN، إن ما جعل من اللغة أداة تعلم هو بالتحديد قدرة العلامة على التعبير عن الشيء بغير أن تتعطل عن التعـــبير عـــن الشيء آخر، وبناء على ذلك فلكي تكون للعلامة قيمة بليغة بالنسبة للـــشيء الثاني فلا بد لها أن تتشكل كعلامة للشيء الأول"[4] وبهذه الكيفية تتحقق قدرة اللغة الرمزية. من خلال الإيحاء الخصب والإبلاغ المجازي.

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 139.
(2) المرجع نفسه، ص 141.
(3) رمـــزي تفـــيفحة، معقـــول الأصيل واللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، ص 120.
(4) المرجع نفسه، ص 121.

واللغـــة القرآنية هي لغة رمزية وليست حرفية أو منطقية. ونص الفاتحة، من خلال مفرداته يحيلنا حسب أركون إلى عدة ذرى قصوى للوجود، وذلك حسب الجدول التالي:

التعابير	الدلالات
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم	علم الأصول الأنطولوجية والمنهجية للمعرفة
مالك يوم الدين	(علم الأصول)
إياك نعبد	علم الآخرة Eschatologie كالبعث
اهدنا الصراط المستقيم	الحساب... الخ
الذين أنعمت عليهم	العبادات، الطقوس والشعائر
غير المغضوب عليهم ولا الضالين	الأخلاق
	علم النبوة Prophétologie
	التاريخ الروحي للبشرية: رمزية الشر
	القصص المتعلقة بالشعوب العاصية

ومعـــنى ذلك بالنسبة لأركون "أن مفردات الفاتحة وبناها النحوية عامة جدا، ومنفـــتحة جدا على كافة ممكنات المعنى، إلى درجة أهما تمارسان دورهما كحقل رمزي تنبثق منه وتسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني. ولكن لا توجد أي معرفة ولا أي نظام معرفي يمكنه أن يستنفذ معناها أو أن يثبته نهائيا. وهكذا نجد أننا حـــتى الـــيوم يمكنـــنا أن نسجل في مواجهة كل علم من العلوم المشكلة من قبل المـــسلمين برامج بحوث متعددة الاختصاصات والعلوم. وهذا يعني أننا إذا ما أعدنا قراءة نص الفاتحة أو حدّدناه كما فعلنا آنفا، فإن ذلك يجبرنا على إعادة العلاقة مع الأسئلة الأصلية والبدائية"(1).

وهـــذه الإعادة تتعارض مع ما كانت التعاليم الأرثوذكسية قد فرضته لقرون طـــويلة، ويعطي على ذلك أركون مثال "ذلك التعارض الكائن بين اللذين أنعمت علـــيهم/غـــير المغضوب عليهم...كان التفسير التقليدي قد اعتمد على المقولات اللاهوتية والميتافيزيقية والأخلاقية والنفسانية والمنطقية لكي يشكل نمطين متضادين

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 143

من أنماط الإنسان أو الإنسانية. أما النمط الأول فيخص الإنسان الكامل (كالنبي، أو الحكيم، أو الإمام، أو الأولياء الصالحين). وهذا النمط يتمتع بفضل الله وعنايته. وأما النمط الثاني فيخص الإنسان المكرس للشر والضلال، والذي هو عرضه للغضب واللعنة الإلهية"[1].

وهذا التفسير بالنسبة لأركون كرس المقولات الثنوية، وقسم المجتمع الإنساني إلى صنفين متعارضين، صنف الأشرار وصنف الأخيار، وأقام حواجز قارة وصلبة بين الصنفين، وهذا ما يتعارض مع طبيعة لغة القرآن، لأنها لغة رمزية مجازية وليست لغة قانونية منطقية، واللغة الدينية لم تكن فقط لغة تشريعية قانونية، وإنما هي أيضا لغة الشعائر والطقوس الدينية، كما أنها لغة الفكر الحر بكل إنجازاته.

وينتهي "أركون إثر تأكيده على أهمية حضور الزمن في نص الفاتحة على وجه الخصوص والنص القرآني عموما باقتراح فتح ورشات عمل لمسألتين محوريتين:

1. كيف يمكن للغة القرآنية أن تساهم في بلورة نظرية في اللغة الرمزية ترتبط بسياق الفكر الميثي الذي ظهرت فيه وبالفكر العلمي الراهن الذي يعيد اكتشاف اللغة الرمزية؟
2. كيف ساهمت التفاسير الكلاسيكية في قبر هذه اللغة الرمزية وتحويلها إلى خطاب غنوصي تعلمي"[2].

وللإجابة على هذين السؤالين، يحتاج أركون إلى تعميق الإشكالية المتعلقة بالنص المقدس من خلال تدشينه لألسنية جديدة للغة الدينية، فاللغة الدينية ليست لغة شعائرية أو تشريعية فقط، وإنما أيضا لغة رمزية، ونمط الإنتاج الرمزي للمعنى يختلف عن أنماط الإنتاج الأخرى، وذلك يندرج ضمن الإمكانيات التعبيرية للغة.

(1) المرجع السابق، ص 143
(2) رمزي تفيفحة، معقول الأصيل واللغة الرمزية الفاتحة: رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، ص 121

الفصل الرابع

القراءة الاستشراقية والظواهرية

أولا: القراءة الاستشراقية

يصطلح أركون على الاستشراق باسم "الإسلاميات التقليدية" «Islamologie classique»، ويصفها تارة بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية... ويعرفها عموما بأنها "خطاب غربي حول الإسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام"[1].

ويقترح أركون مشروع "الإسلاميات التطبيقية" لتجاوز النقائص المعرفية والمنهجية والإيديولوجية في "الإسلاميات التقليدية الغربية" أو الاستشراق، فهل استطاع أركون أن يحدث القطيعة مع الاستشراق خاصة أنه تتلمذ على يدي المستشرقين، ولا يجد حرجا في الإشادة بفضل المستشرقين عليه أمثال ريجيس بلاشير، الذي كان متخصصا في فقه اللغة (علم الفيلولوجيا) والذي عمله الدقة والصرامة الفيلولوجية - أم أن الفكر الاستشراقي ظل حاضرا بقوة في فكر أركون. وأنه لم يستطع أن يتحرر من تأثيره، وبقي متضامنا معه؟

عادة ما يصف أركون خطابه بأنه خطاب علمي يستقي رؤيته وأدواته وتقنياته من الإنجازات التي دشنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، وأنه خطاب يقيم مسافة نقدية مع الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر، ومع الخطاب الاستشراقي. فما هي النقاط التي يختلف فيها أركون مع الخطاب الاستشراقي؟

يدعو أركون إلى دراسة كتب المستشرقين، وعدم الإعراض عن انتاجهم العلمي، من خلال ترجمة أعمالهم المخصصة للدراسات الإسلامية، والتعاطي معها على أسس علمية موضوعية وليس انطلاقا من خلفية إيديولوجية عقائدية، ويتأسف

(1) MOHAMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, OP.Cit, p 43

علـــى وجود أعمال علمية كبيرة لمستشرقين كبار لم تترجم للغة العربية، من مثل كـــتاب الأستاذ يوسف فان أيس، وهو كتاب مكرس لدراسة فترة التكوين الأولى للفكر الإسلامي وهو بعنوان" اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة".

كمـــا يحـــيل إلى كـــتاب الـــباحث ســـتيفان وايلـــد: "القـــرآن كنص"

STEFAN WILD: The Quran as text

وكتاب ويليام غراهام: الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع إشارة خاصة للحديث القدسي

WILLIAM GRAHAM: divine word and prophetic word in early Islam: A reconsideration of the sources ،with special reference to the divine Saying ،or hadithe Qudsi.

1- تصنيف الأدبيات الاستشراقية:

ويقـــوم أركون بتصنيف الأدبيات الاستشراقية إلى ثلاثة أصناف، بهدف بيان دوافـــع البحث الاستشراقي، أما الصنف الأول فهو مجموعة من المؤلفين الخاضعة "معـــرفيا لـــوجهة النظـــر المـــسيحية، وإنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسخون الأبعاد الإيديولوجية والجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنهم ينقلون مـــصطلحات هـــذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية والامة والسنة والشيعة والخوارج دون أي تفكيك لها أو القاء نظرة نقدية عليها"[(1)] ويعلـــق أركون على هذا الصنف بكونه يجد إنتعاشا كبيرا في الخطابات الإسلامية الـــتي تملأ المجتمعات العربية. وهم المستشرقون المسيحيون الذين يواجهون فلسفات الإلحاد والمادية.

أمـــا الـــصنف الـــثاني فهـــو مجموعة من المؤلفين "يتركون المجتمعات نفسها تـــتحدث، ويتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بان الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني"[(2)].

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 204

(2) المرجع نفسه، ص 205

أما الصنف الثالث فهو الاستشراق الماركسي حيث يوجد حسب أركون "عدد قليل من الباحثين الذين يطبقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الإسلامية، ويرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية والرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي وإلى المنبث الاجتماعي والثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين"(1).

وهذا الصنف يركز على العامل المادي في دراسته للإسلام، وذلك عكس الصنف الأول الذي يركز على العامل الروحي، وهم المثقفون اليساريون المتعاطفون مع العالم الثالث.

أما عن الأسباب التي تقف وراء الأبحاث الاستشراقية، والدوافع المتحكمة بأعمال المستشرقين، فإن البحث الاستشراقي كان ولا يزال مرتبط بالرؤية الاستعمارية، حيث كان المستشرقون في القرن التاسع عشر يعملون كباحثين إداريين وعسكريين تابعين للإدارة الاستعمارية.

وبعد استقلال الكثير من دول الشرق التي كانت مستعمرات سابقا ظل الحنين يسكن المستشرقين إلى الفرص التاريخية الضائعة والهوى الرومنطيقي الذي يغذيه الشرق، كما أن الرغبة الملحة في لعب أدوار جديدة ضمن المنظورات التي افتتحتها سياسات التعاون، وكان السبب في استمرار الدراسات الاستشراقية، هو الرغبة في استمرار الهيمنة بأساليب وأشكال جديدة.

ويعطي أركون على ذلك مثال المستشرق "برنارد لويس" BERNARD LOUIS حيث يصفه بأنه من أفضل العارفين بتاريخ الإسلام، ولكنه مدعم للاستراتيجيات الإيديولوجية للدول المعاصرة.

ولعل ارتباط الاستشراق بالنزعة الاستعمارية، والعرقية المركزية الأوروبية، ومحاولته النيل من التراث العربي الإسلامي، هو الذي جعله مرفوضا في العالم العربي الإسلامي، وما كرس ذلك الرفض أكثر هو كتابات بعض المفكرين العرب أمثال عبد الله العروي، وأنور عبد المالك، وهشام جعيط، وادوارد سعيد، وهي الكتابات التي جرت وهي متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار، وهذا ما جعلها عند أركون كتابات أيديولوجية.

---

(1) المرجع السابق، ص 205

2- نقد المنهج الاستشراقي:

يتعامل أركون مع معطيات الاستشراق بحس نقدي فيبرز حدود البحث الاستشراقي، وقصور مناهجه، وانغلاقه على موضوعاته دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان والمجتمع.

ومن بين أهم مطبات الاستشراق في نظر أركون المنهج الفيللوجي: أي منهج فقه اللغة وهو المنهج الذي كان سائدا في القرن 19 ويدعو أركون الاستشراق إلى ضرورة أن يصبح "جزء لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر، وأن يلحق بركب التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل في ربع القرن الماضي فلا يعقل أن يظل منغلقا على نفسه وراضيا بمنهجية القرن 19 ورافضا الانفتاح على الثورة المنهجية والابستمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات وحتى اليوم"[1].

فالبحث الاستشراقي في نظر أركون لازال يتجاهل النقد الابستمولوجي، لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار مكتسبات العلوم الإنسانية، فهي بالنسبة له أشياء عابرة، كما يرفض فتح مناقشة ابستمولوجية نقدية للمسلمات والفرضيات التي تستند إليها الممارسات المنهجة للمستشرقين.

وهذا ما جعل المنهجية الفيلولوجية "لا تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزوير والتحريف والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي، وتفقر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي - تاريخي كما تفقر آليات إنتاجه"[2].

لأن المنهجية الفيلولوجية هي منهجية وضعية تهتم بالذي حدث تاريخيا، وتهمل كل ما هو خيالي وعجيب وأسطوري، أي أنها لا تأخذ بمعطيات علم النفس التاريخي. فالفلسفة الوضعية التي تقف خلف المنهج الفيللوجي لا تهتم إلا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخيا، وتهمل الخيالات التي رافقت هذه الوقائع.

بالإضافة إلى ذلك، فإن المنهجية الاستشراقية نجدها تهتم بالتبحر الأكاديمي وجمع المعلومات دون الاهتمام بأركيولوجيا المعرفة وتعرية المسلمات الضمنية التي

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 259

تحكم الفكر الإسلامي، أي أن المستشرقين لا يهتمون بالبعد الابستمولوجي في دراساتهم، ولذلك نجدهم نجحوا في جمع مادة أولية كبيرة حول المجتمعات الإسلامية، ولكنهم اهتموا أكثر بالإسلام الكلاسيكي والنصوص التمثيلية وهذا ما يعيبه عليهم أركون، لأن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي يريد أن يحدث القطيعة مع الإسلاميات الكلاسيكية، لا يهتم بالنصوص التمثيلية فقط، وإنما يركز أيضا على النصوص غير التمثيلية بالدرجة الأولى، أي نصوص المجموعات الدينية والسياسية المعارضة.

كما أن المنهجية الاستشراقية تتميز بهوسها في "بالبحث عن أصول الكلمات، وعن أصول الأفكار أو تسلسل نسبها عبر العصور من أقدمها حتى اليوم، وتنسى السياق الحي للمجتمعات التي انتشرت فيها هذه الأفكار حيث تختزل القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية وذلك على حساب إبداعيته الأدبية والروحية"[1].

بمعنى أن الجهد في البحث الاستشراقي يتجه إلى تحديد المعنى الأصلي أو الأيتمولوجي لكلمة ما، أي المعنى الحرفي والقاموسي، فهو يركز على أحادية معنى النص. عكس العلوم الإنسانية بمكتسباتها المختلفة التي لا تهتم فقط بالمعنى الأصلي (الحرفي) وإنما تهتم أيضا بالمعاني الحافة أو المحيطة.

وبشكل عام فإن المستشرقين لا ينفتحون على المنهج التعددي، بل ظلوا حبيسين التاريخانية والنزعة الفيلولوجية. فعلم الإسلاميات "لا ينفتح إلا بخجل واستحياء على المكتسبات الغنية لعلم الألسنيات والتاريخ المقارن والأنثربولوجيا (علم الأناسة) وأركيولوجيا المعرفة... الخ"[2].

ولكن هذا لا يعني عند أركون أن العلم الاستشراقي أكثر بعدا عن الروح العلمية الحديثة من العلم الإسلامي، فالممارسة العلمية للمسلمين لا تزال في رأيه تحت مستوى علم الإسلاميات الغربي أي إنهما يقفان بعيدا عن النظام الجديد للمعرفة.

ويقدم أركون على ذلك مثال مفاده أن العلم الاستشراقي يجهل مفاهيم من مثل: بنية شبكة العلاقات بين الضمائر أو الأشخاص المتكلمة عند اميل بنفينيست،

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 51
(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 143

ومفهوم ظرف الخطاب، الذي بلوره ب. زمبتور (PAUL ZUMTHOR) ومفهوم القوى المهيمنة والقوى المهمشة.

ولكن رغم هذه النقائص التي سجلها أركون على الاستشراق في دوافع بحثه، ومناهجه المعتمدة، وهي التي لا تخرج عن أدوات العقل التاريخاوي الفيللوجي- وازدرائه لكل قلق ابستمولوجي وتفسيره للقرآن من خلال مقارنته بالكتب السماوية السابقة عليه إلا أن أركون يطلب من المسلمين ضرورة الانفتاح على الدرس الاستشراقي، ويصرح قائلا: "قد يفهم من كلامي السابق أني أريد هدم الاستشراق أو المشاركة في المعركة الإيديولوجية ضده أو نكران كل فضل له. إذا كان القارئ قد فهم ذلك فإنه مخطئ حتما في إدراك مقصدي"[1].

إن أركون كما سنلاحظ في السطور الآتية أنه يرفض الاستشراق على مستوى المنهج كما رأينا ولكنه يأخذ بالكثير من النتائج المتوصل إليها، فكيف يرفض المنهج ويبرز نقائصه ولا يتردد في الآخذ بالكثير مما يترتب عن هذا المنهج من نتائج وحقائق تعتبر عند أركون حقائق علمية.

كما نلاحظ أيضا أن أركون بالرغم من تصنيفه للمستشرقين إلى تيارات مؤمنة وماركسية... الخ على ما في التصنيف من ترتيب وتفضيل لتيار على آخر، إلا أن ذلك لا يمنعه من الاعتراف بجميل كل المستشرقين حيث يقول: "ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وانجازاته. فالعدل والإنصاف يفرض علينا ذلك، ولذا فإني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال: يوليوس فيلها وزين وهوبير غريم، وتيودور نولدكه، فريدريك شوالي، وقون ج. بيرعستراسير، وأوبريتزل وإ. غولدزيهر، وتورأندري، وأ. غيوم، وأ. جفري، وم. برافمان(...) كما ينبغي أن نحي جهود تلامذهم الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور. بيل، ووليام مونتغمري واط، وجون بيرتون، وجون وانزبروغ وأ. ت. ويلش، ويوروبان (...) الخ"[2].

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 130

(2) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 32

3- الاستشراق والقرآن:

ومن بين أهم القضايا الاستشراقية التي يركز عليها أركون، قضيتين هما: التسلسل الزمني للسور والآيات، ثم ترتيب وتنظيم مجموع عبارات ونصوص الوحي.

ولذلك يدعو أركون إلى "إنجاز تصنيف كرونولوجي أي زمني للسور والآيات من أجل العثور على الوحدات اللغوية الأولى للنص الشفهي"[1] "وإعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن أي إلى تحقيق القرآن من أجل التوصل إلى قراءة تاريخية أكثر مصداقية لهذا النص"[2].

ونلاحظ هنا كيف أن أركون يأخذ بنتائج الدراسات الاستشراقية على أنها مسلمات صحيحة يجب تطبيقها وذلك ما يفعله عندما يتعرض لدراسة بعض السور القرآنية من مثل سورة الحجرات، وسورة التوبة، وسورة الكهف وسورة الفاتحة... الخ حيث يكرر ما انتهى إليه الكثير من المستشرقين ويذكر منهم "ريجيس بلاشير REGIS BLACHERE" في كتابه "المدخل إلى القرآن" «Introduction au Coran» وكتابه "الترجمة طبقا لمحاولة إعادة ترتيب السور، الجزآن الأول والثاني traduction selon un essai de reclassement des sourates، وجاكلين شابي في كتابها: "رب القبائل، إسلام محمد " J. CHABBI, Seigneur des tribus، L'islam de MOHAMMED".

كما يعتمد بشكل كبير على أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية الممثلة بأعمال نولدكه، ويضاف إلى ذلك أعمال جوزيف شاخت... الخ

إن ترتيب السور في القرآن، حسب المدرسة الفيلولوجية الألمانية وأعمال ريجيس بلاشير لا يراعي التسلسل التاريخي، ويكشف كون بعض الآيات أقحمت على سور ليست منها في الأصل، ولا يمكن إعادة كتابة التاريخ الحقيقي للقرآن في نظر المستشرقين إلا من خلال ترتيب تاريخي جديد للسور، لأننا حسب أركون "لا نزال نعيش حتى الآن على فكرة أن كل سورة ترتبط بوحدة أصلية نصية يمكن

---

(1) المرجع نفسه، ص 44

(2) المرجع نفسه، ص 45

وصـــفها بالمكـــية أو المدنية. إن الحقيقة أكثر تعقيدا من ذلك بكثير، وينبغي على الـــتفحص اســـتخدام معايير شكلية (من نظم وبنية نحوية ومفردات) وموضوعاتية تاريخية من أجل كشف وحدات نصية أخرى داخل السور المكية"[1]و إذا تحقق هذا الأمر فمعنى ذلك أننا نجد أنفسنا أمام ترتيب جديد للسور القرآنية، كما أن احترام التسلـــسل الزمني (أو الكرونولوجي) للآيات القرآنية، "يتيح لنا أن نتعرف بشكل تاريخـــي دقـــيق على تلك المجادلة المتكررة ضد المعارضين العديدين، وعلى المواقع الاجتماعـــية والسياسية للفئات الاجتماعية الموجودة في الساحة" في القرن السابع المـــيلادي، وهـــذا ما يجعل البحث الاستشراقي يستطيع أن يقدم ما عجز التفسير الإسلامي عن تقديمه، ونقصد بذلك تاريخية المصحف ب"بقدر ما ينـــزع التفسير الإسلامي والتنقيب الإسلامي الصفة التاريخية عن كيفية تشكل المصحف ويطمس المشاكل المتعلقة بذلك، وبقدر ما يسبغ التعالي على مضمونات النص النهائي بقدر مـــا يهتم التنقيب الاستشراقي كليا بالمعطيات الايجابية الواقعية لتاريخ القرآن فيما بعـــد 632م وينـــشغل بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات"[2]. ولكن بالنسبة لأركـــون ضـــياع المخطوطات والمؤلفات الحاسمة هو الأمر الذي لا يزال يمنعنا من التوصـــل إلى نتائج أو حلول نهائية لمشكلة الترتيب الزمني للسور القرآنية، ومن ثمة إعادة كتابة تاريخ المصحف من جديد، وتجاوز الرواية الأرثوذكسية لتشكل النص الديني، وتحوله من خطاب إلى نص مكتوب ناجز، وهي الرواية التي تستبعد التفكير في العملـــيات الاجتماعـــية والثقافـــية المعبرة عن جملة الرهانات القبلية والعصبية والمعطيات اللغوية والسيميائية التي حكمت هذا التشكل.

وفي هـــذا السياق يساير أركون المستشرقين في إعادة ترتيبهم للسور القرآنية، تـــرتيبا يختلف عن الترتيب السائد في المصحف والذي يبدأ بسورة الفاتحة وينتهي عـــند ســـورة "الـــناس" بمجمـــوع 114 سورة ومن بين الأمثلة على ذلك سورة "الحجرات" حيث يقول بشأنها: "لكن يبدو أن سورة الحجرات المرتبة برقم 49 في القـــرآن تمـــثل في الواقـــع المرتبة رقم 114. هذا ما كشفه المؤرخون الفيللوجيون المحدثـــون الـــذين قاموا بترتيب زمني حقيقي لسور القرآن وآياته وبالتالي فإن هذه

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 265

(2) المرجع نفسه، ص 264

السورة تحيلنا إلى آخر فترة من فترات القرآن، وإلى البلورة النهائية لمعنى كلا المفهومين الأساسيين: مفهوم الإيمان ومفهوم الإسلام"[1] وبسبب هذا الترتيب حسب أركون هو كون سورة الحجرات تميز بين الإيمان والإسلام في قوله تعالى: "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالك شيئا إن الله غفور رحيم"(سورة الحجرات الآية 14) وذلك بعد أن تم تحديد الإيمان في الآية 07 في قوله تعالى: "ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم" (سورة الحجرات الآية 07) أي أن الإيمان حسب القرآن يعني الاعتقاد المستبطن في القلب، ويمكن تمييزه عن الإسلام والإسلام "كلمة من الصعب ترجمتها إلى اللغات الأخرى، لأنها خاضعة لبلورة مفهومية يحصرها المؤرخون بفترة ما بعد الهجرة (أي ما بعد هجرة النبي إلى المدينة)"[2] فكلمة إسلام تترجم بـ La Soumission à dieu أي الخضوع لله، وتترجم أيضا بفعل الطاعة التي تقدم لفئة اجتماعية –سياسية ودينية، في حين تترجم كلمة إيمان "foi" بفعل الإخلاص والوفاء acte de fidélité لعهد بين طرفين، والصيغة الفعلية آمن تعني ضمان الآمان للطرف الآخر، وعدم الإخلال بعهدنا تجاهه. وهذه الترجمات هي لريجيس بلاشير التي يذكرها أركون.

ويموضع الاستشراق سورة الفاتحة تحت رقم 46، فكل ما نستطيع قوله حسب محمد أركون هو "أن هذا النص القصير الموضوع على رأس المدونة القرآنية – ومن هنا اسم الفاتحة الذي خلع عليها فيما بعد – يحتل في الترتيب الكرونولوجي الرقم 46. ولذا يمكن القول بأنه من المفيد، على الأقل تاريخيا أن نقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة رقم (1) إلى السورة رقم (46). ولكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحا بشكل قاطع، ثم على الأخص، بشرط ألا تكون السورة غائبة عن مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس"[3].

ويعلق أركون في الهامش على المشكلة التي يطرحها هذا الغياب، بالعودة إلى موقف فخر الدين الرازي في كتابه "تفسير مفاتيح الغيب" حيث يشير الرازي إلى

---

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 136

(2) المرجع نفسه، ص 136

(3) محمد أركون، القرآن بن التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118

مـــا جاء في كتب القدماء أن ابن مسعود أنكر أن الفاتحة تشكل جزءا من القرآن، ولكـــن الرازي يكذب موقف ابن مسعود، ويفسر أركون موقف الرازي الرافض لإنكـــار ابـــن مسعود تضمن القرآن للفاتحة بأنه يدل دلالة بالغة على إستراتيجية الرفض المتبعة من قبل الفكر الدوغمائي من أجل إفشال الفكر النقدي.

وإعـــادة التفحص الاستشراقي هذا لترتيب الفاتحة وموقعها من النص الكلي يطـــرح في إطـــار التميز بين الجمل أو المنطوقات التي تلفظ بها النبـــي حقيقة في ظروف معينة، وبين التلفظ المسطور الذي وصل إلينا في المصحف.

ويواصـــل محمد أركون الاستعانة بإسهامات المستشرقين، ففي تحليله لسورة الكهف يلخص ضمنيا بعض النتائج التي توصلت إليها المدرسة الاستشراقية الألمانية أي مدرســـة نـــولدكه، فـــنادرا حسبه "ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منـــسجمة، وإنما تتشكل في الغالب من نوع من التجاور بين الآيات، التي تختلف قيلا أو كثيرا في تواريخها، أو من حيث ظرف الخطاب الذي لفظت فيه لأول مرة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيرية"[(1)].

وأكثـــر من ذلك قد تدمج بعض الوحدات النصية في وحدات نصية أخرى، لأن نـــص المـــصحف بالنسبة لعقولنا التي تعودت بلاغة التأليف وطريقة للعرض.. "يدهش عقولنا بـــ "لاترتيبه"[(2)]. وأهم ما قاله الاستشراق وخاصة نولدكه وريجيس بلاشـــير في ســـورة الكهف، هو تقسيمهم السورة إلى وحدات نصية أو وحدات ســـردية من خلال الكشف عن العناصر التكوينية التالية: فبالنسبة للوحدة النصية الأولى المكونة من الآيات الثمانية الأولى للسورة يرى أركون أنها لا تمت بصلة إلى موضوع السورة، ومن ناحية التسلسل الزمني فهي تنتمي إلى الفترة المدنية في حين مجمـــل السورة ينتمي إلى الفترة المكية، وهي لا تقوي وحدة النص الكلي للقرآن أكثر مما تتمفصل مع النص الجزئي.

أمـــا قـــصة أهل الكهف فإنها تشكل الوحدة السردية الأولى من الآية 09 إلى الآيـــة 25، وهـــي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين والمدعوة باسم "أهل الكهف"

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 146

(2) محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة، صياح الجهيم، عطية للنشر والترجمة والتأليف، لبنان، ط2، عام 1997، ص 66

ويعلق أركون على أداة الانفصال "أم" في قوله تعالى: "أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم كانوا من آياتنا عجبا" (سورة الكهف، الآية 09). بقوله إنها توحي بوجود علاقة مع الجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع، ويخلص من ذلك على طريقة ريجيس بلاشير إلى أن نص الحكاية قد تعرض لتحويرات ولتغيرات.

ويضيف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11 لولا أنها تنتهي بالقافية "عا" هذا في حين أن مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفاة بـ "دا".

كما يواصل أركون تصنيف الآيات إلى وحدات نصية سردية، فمن الآية 60 إلى الآية 98 توجد حكايتان تستمدان عناصرهما من مصدر مشترك هو قصة الاسكندر المقدوني وهما قصة "ذي القرنين" أو "قصة الرجل الذي له جنتان من أعناب"، لكي تنتهي السورة من الآية 99 إلى آية 110 بما يسميه أركون الخطاب التبشيري.

وينتهي أركون إلى أن سورة الكهف عبارة عن مجرد تجاور بين عبارات لغوية ومعنوية متبعثرة.

وهكذا نلاحظ أن أركون يتبنى الكثير من الأفكار الاستشراقية المتعلقة بترتيب النزول وترتيب المصحف، ويذهب الجابري إلى أن هذه القضية كانت مطروحة في الفكر الإسلامي القديم والحديث، بمعنى أن قضية هل ترتيب السور في المصحف اجتهادي أو توقيفي أصالة، فهناك من ذهب إلى أن ترتيب الآيات لم يكن في القرآن كله بتوقيف وإنما كان عمل من الصحابة أيضا، وهناك من يرى أن الترتيب في السور التي نزلت كاملة دفعة واحدة هو ترتيب توقيفي أصالة، ونفس الأمر بالنسبة للسور التي نزلت على دفعات فهو توقيفي أيضا لأن الرسول كان يدعو من يكتب فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا (السورة التي تذكر فيها البقرة أو المائدة... الخ).

ويشير محمد عابد الجابري في دراسته "مدخل إلى القرآن" إلى أن: "هناك لوائح تقدم القرآن مرتبا حسب ترتيب النزول: منها لائحة ترتيب منسوب إلى جابر بن زيد وأخرى من ترتيب البيهقي عن عكرمة والحسين بن أبي الحسن،

وثالثة منسوبة إلى ابن عباس، ورابعة من اختيار السيوطي نفسه"[1] وهذه اللوائح في نظـــره لا يخـــتلف بعـــضها عن بعض، ولا عن اللائحة المعتمدة اليوم لدى الأزهر وغيره، إلا في تقديم أو تأخير بعض السور بالنسبة إلى التي تليها مباشرة، أو بفارق ســـورتين: "بحيث يمكن القول إن الأمر يتعلق في واقع الأمر بترتيب واحد، باعتبار أن الأخـــذ بواحدة من هذه اللوائح من دون غيرها لا ينتج منه أي شيء ذي بال على مستوى ما يمكن أن يستنتجه الباحث بخصوص المسار التكويني للقرآن"[2].

ويـــشير الجابـــري إلى ترتيب المستشرقين الذين اهتموا بترتيب سور القرآن حـــسب النـــزول، منذ القرآن 19 من أجل بناء تصور موضوعي لتطور الوحي، وقد عدلوا عن ترتيب لوائح "ترتيب النـــزول" التي وضعها الرواة المسلمون، وعلى رأســـهم نـــولدكه (1836 - 1930) الذي يعتبر أشهر من اشتغل بهذا الموضوع، والـــذي اعـــتمد في اقتـــراحه لمعايير موضوعية لترتيب سور القرآن الكريم حسب النـــزول على معطيين أساسين هما:

"الإشـــارات التي تحيل في القرآن إلى وقائع تاريخية. وإذا كانت السور المكية حسب رأيه - لا تقدم لنا في هذا المجال سوى ما سمح بالتمييز في المرحلة المكية بين ثلاثة حقب. فإن السور المدنية تحتوي على الكثير من الآيات التي تشير إلى حوادث وقعت قبيل نـــزولها"[3].

أمـــا المعطى الأساسي الثاني الذي يركز عليه نولدكه فهو: "خصائص النص القـــرآني، وبالخصوص منها الفرق الواضح بين السور المكية والسور المدنية، سواء علـــى مـــستوى الأسلوب أو مستوى الموضوعات"[4] فعلى أساس هذين المعيارين وضع نولدكه ترتيبا للقرآن حسب النـــزول، وقد تبعه في ذلك المستشرق الفرنسي "ريجـــيس بلاشـــير" في الطبعة الأولى من ترجمته لمعاني القرآن مع تعديلات طفيفة ويـــؤكد محمـــد عابـــد الجابري، عكس ما يذهب إليه أركون في إشادته بالبحث الاستـــشراقي خاصة في موضوع ترتيب القرآن حسب النـــزول، أنه لا جديد في

---

(1) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ط1، عام 2006، ص 239

(2) المرجع نفسه، ص 204

(3) المرجع نفسه، ص 241

(4) م.ن، ص 241

ترتيب المستشرقين "فالتحقيب الذي اعتمده بلاشير مبنى على التمييز بين خصائص القـــرآن المكـــي ومميزات القرآن المدني وهي أمور معروفة وقد فصل فيها كثير من المـــؤلفين المـــسلمين حديثا وقديما كما أن كتب السيرة النبوية تقدم من الأحداث والاجتهادات ما يتطابق بهذه الدرجة أو تلك مع مراحل هذا التحقيب"[1].

أمـــا تـــرتيب السور داخل هذا التحقيب "سواء كمجموعات أو داخل كل مجمـــوعة علـــى حدا، فلا شيء يفسره، فقد جاء اعتباطيا إلى حد كبير. وبالمقارنة يتـــبين أن الترتيب المعتمد بناء على رواية ابن عباس وغيره أقرب إلى منطق مسار الـــسيرة النـــبوية من ذلك الذي وضعه "نولدكه" وسار عليه بلاشير. ولعل هذا ما جعـــل هذا الأخير يعدل عنه في الطبعات اللاحقة لكتابه "ترجمة معاني القرآن" إذ عاد إلى الترتيب المعمول به في المصحف"[2] ولا يظهر تأثر أركون بالمستشرقين في إعـــادة تـــرتيب سور المصحف وآياته فقط، وإنما يساير في بعض الأحيان التفسير الاستـــشراقي، في ما يقره من دلالات لبعض الآيات أو بعض الكلمات في القرآن الكريم.

ومن بين الأمثلة على ذلك ما يكتبه حول كلمة "كلالة" معتمدا في ذلك على ما انتهى إليه الباحث الأمريكي دافيد س. بورز DAVID S POWERS في كتابه: "دراســـات في القـــرآن والحـــديث، وتشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث" Studies in Qur'an and Hadith. The formation of the Islamic law of mheritance. وكلمـــة "كلالة" وردت في سورة النساء، الآية 12 كما يلي: **"وإن كـــانَ رجلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امرأةٌ وله أخٌ أو أختٌ فلكُل واحد منهُمَا السُدُسُ فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاءُ في الثلث من بعد وصيّةٍ يوصىَ بها، أو دينٍ غيرَ مُضارٍ وصيّةً من الله والله عليم حليم".**

وهـــذه القراءة حسب أركون هي التي فرضت في الصحف، ويشير إلى بورز فـــيقول: قد فعلت "كما فعل بورز من جهته، بعرض هذه الآية غير المشكلة على الـــناطقين بالعـــربية كلغة أم، فاكتشفت الشيء المدهش والممتع التالي: أن أولئك الـــذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي واردة في القرآن، وبنفس

(1) المرجع السابق، ص 243

(2) المرجع نفسه، ص 243

الإعـــراب والحركات. ومن المعروف أن هذه القراءة هي التي كانت قد اعتمدت بعـــد طول نقاش من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل. ولكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقـــط للكفـــاءة القـــواعدية واللغوية العربية يختارون دائما القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي"[1].

والخلافـــات بـــين القراءتين تخص الفعلين الأساسيين: يورث ويوصي. "فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمـــة امرأة مفعولا به مباشرا، تماما مثل كلمة كلالة (اللهم إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم) وعندئذ تصبح القراءة معاكسة تماما للقراءة الواردة في القـــرآن. أي تصبح: وإن كان رَجُلُ يورِثُ كَلالَةً أو امرَأَةً – وهي القراءة الطبيعية المناســبة للفطرة العربية والذوق العربـــي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للـــناطقين بالعـــربية (بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية) [2] وذلك طبعا عكس القراءة السائدة.

وبالتالي فإن الاختلاف هو بين صيغة المبنى للمجهول في الفعل "يُورَثُ"، وصيغة المـــبني للمعلـــوم. وهكـــذا يميـــز أركون بين نوعين من العقل وهما: العقل الإسلامي التفـــسيري الكلاســـيكي الذي يلح على قراءة الفعل "يُورَثُ" مبنيا للمجهول، والعقل اللغـــوي الـــسليم حـــسب أركون الذي يستند إلى الكفاءة اللغوية، ويقرأ الفعل مبنيا للمعلـــوم، ويعيب أركون على الطبري والتراث الأرثوذكسي الذي حرص على إبقاء كلمـــة "كلالـــة" غامـــضة، وجعلها سرا من أسرار الوحي، وتجاهله للأحاديث التي تـــشرحها وســـبب ذلك هو"أن مكانة الكلالة تحدث وضعا جديدا يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربـــي السابق. ومن هنا نفهم سر المقاومة والمعارضة التي تمنع عمر، أي الشخصية الأساسية التي ركزت عليها الروايات من الكشف عن معناها الحقيقي"[3].

ويذكـــر أركـــون أن هـــناك 13 خبرا من التراث تقدم تفسيرا مختلفا لكلمة "كلالـــة"، ولكن الطبري لا يذكرها، لأنها لا توافق ما يريد أن يثبته، لأنه لم يفهم

(1) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 35

(2) المرجع نفسه، ص 36

(3) المرجع السابق، ص 52

أن الوحـــي خطاب تاريخي، ينشأ عن واقع الإنسان، وفي حين يرى فيه أركون أنه خطاب تاريخي جاء ليغير نظام الإرث العربـــي السائد.

ويقـــرأ أركون في معنى "الكلالة" معلقا على الآية 176 من سورة النساء التي يقول الله فيها "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد فإن كانـــتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم".

"إن هـــذه الآية التي كان النبـــي يكتفي بإحالة عمر إليها في كل مرة يسأله عـــن معنى الكلالة ونلاحظ أنها تشرح الطريقة (طريقة الإرث) ولكنها لا توضح بالفعـــل معـــنى الكلالة. كل ما نفهمه منها أن المرء إذ يموت دون أن يخلف وراءه طفلا يمثل حالة من حالات الكلالة وهذا ما يبرر قراءة فعل يورث الوارد في الآية 12 من السورة نفسها بطريقة المبني للمجهول لا للمعلوم"[1].

ولكـــن بالنـــسبة لأركـــون إذا كانت الآية 176 تفي بشرح وتوضيح معنى الكلالة، فلماذا ظل معناها غامضا. والسبب في ذلك أن التفسير التقليدي "لا يتردد في تفـــسير الكلمـــة ضـــمن المعنى الذي تتطلبه حاجة الأمة وضغط العرف القائم واستراتيجيات القوة والضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع"[2].

لأن التفـــسير التقليدي حسب أركون دائما "حفر هوة بين النظام التشريعي الـــذي قصده القرآن، وبين النظام الفعلي المبلور والمطبق داخل إطار الدولة الخليفية ثم الدولـــة الإســـلامية فـــيما بعـــد (أي دولة السلطنة، والإمارة، ثم اليوم الدولة الجمهورية أو الملكية"[3].

أي أن النظام التشريعي الذي أسسه القرآن ليس هو نفسه النظام الذي أرساه التفسير التقليدي.

وعـــندما يتعـــرض أركون لتفسير كلمة "كلالة" فإنه يلتقط رأي المستشرق "بـــورز" في إن كلمـــة كلالة موجودة في اللغة الأكادية بمعنى "كنة"، و"إذا كان القرآن يورث الكنة - على حد قول أركون - فإن ذلك يعني أن كل نظام القرابة

(1) المرجع نفسه، ص 53
(2) المرجع السابق، ص 53
(3) المرجع نفسه، ص 54

والضبط الخاص بانتقال الأملاك والثروات في المجتمع القبلي قد إنهد وإنهار، ومن هنا فسر "قراءتها من قبل الفقهاء برفع كلمة "أو امرأة" بدلا من نصبها. ومن ثم تفسيرهم لكلمة كلالة بأنه (من لا ولد له ولا والد له)، ثم قراءتهم لها بصيغة المبني للمجهول"[1].

لأن الفقهاء عملوا على تفسير القرآن بما يحافظ على نظام الإرث في زمنهم، وبالتالي فإن هذه الآية لا تطرح مشاكل لغوية فقط، وإنما تطرح أيضا مشاكل اجتماعية وتاريخية وحتى تيولوجية، وهي المشاكل التي بدأت بما أثير حولها من جدل زمن الرسول (ص).

ولكن هل تسرع أركون في الوصول إلى مثل هذه النتائج، وتأثره بالتأويل الاستشراقي للآية 12 من سورة النساء؟

إننا نوافق قول القائل: "قد لا يكون قد تسرع في الوصول إلى النتيجة التي وصل إليها، بأنه كثيرا – وليس دائما – ما التف المؤولون على القرآن في محاولة لملائمة حاجيات المجتمع وأهدافه في لحظة التأويل، أما التسرع فيتضح حينما يحمل النص ما لا يحتمله عندما يقول بتوريث الكنة عندما يلتقط كلمة مشابهة لها في اللغة الأكادية!! ثم يعتبر ذلك ثورة على النظام السائد في جزيرة العرب آنذاك وهو يعلم أن الثورة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أمر يحتاج زمنا طويلا وتفاعلات جمة"[2].

وذلك حسب رأينا يعود إلى البحث الفيللوجي الذي يرتبط بالمنهجية الاستشراقية والتي كثيرا ما وضح عيوبها ونقائصها. لأن البحث الفيللوجي يركز كثيرا على البحث الإيتمولوجي، أي البحث في أصول الكلمات، ولعل هذا ما جعل أركون لا يقتنع بأن معنى كلمة "كلالة" هو المرء إذ يموت لا يخلف وراءه طفلا، ويميل إلى القول بأن أصلها يعود إلى اللغة الأكادية القديمة التي تعني "كنة".

وبالجملة فإن مسايرة أركون للمستشرقين خاصة في إعادة ترتيب القرآن، وأخده ببعض التفاسير التي اقترحوها، كما هو الحال مع دافيد س بورز، وغيره، إنما

---

(1) عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، ص 209

(2) المرجع السابق، ص 212

يـــدل عن عدم تحرره من المنهجية الاستشراقية التي تعتمد على البحث الفيللوجي التاريخـــي، بالرغم من أنه على وعي بنقائص وعيوب هذه المنهجية، كما أننا نجده يـــتحدث عـــن انجازات المستشرقين بكثير من الإعجاب والتقدير، وأن أعمالهم في تقديـــره إذا كتب لها أن تترجم إلي اللغة العربية، فإنها ستغير الكثير من التصورات الأرثوذكـــسية الـــسائدة، وستدشن الكثير من آفاق البحث وكل هذا يجعل محمد أركـــون حـــسب متـــرجمه هاشم صالح: "يحتل موقعا فريدا من نوعه في الساحة الفكـــرية: فـــلا يتموضـــع كليا في الساحة الثقافية – العربية الإسلامية، لأنه يتبنى بـــشكل كلـــي المنهجـــية العلمـــية في البحث، ولا هو يتموضع كليا في الساحة الاستـــشراقية، لأنـــه لا يتحدث عن الإسلام بشكل بارد، خارجي، حيادي، غير منخـــرطا كمـــا يفعل بعض المستشرقين، على العكس إنه منخرطا حتى الأعماق وجوديا وابستومولوجيا"[1].

ويمكـــن أن نـــضيف إلى ذلك بأنه وفي "للبحث الاستشراقي أكثر من وفائه للتـــراث العربـــي الإسلامي وذلك بسبب تكوينه العلمي والأكاديمي في الأوساط الفرنـــسية والغربية عموما. ولعل هذا ما يفسر لنا نقده لمنهج البحث الاستشراقي وهـــو المـــنهج الفيللوجي، ولكن في المقابل يأخذ بنتائج هذا البحث بدون تعديل، خاصة أعمال المدرسة الاستشراقية الألمانية، وإسهامات المستشرق الفرنسي ريجيس بلاشير.

ونلمـــس أيضا في كتابات أركون أنه عند يأخذ بالأفكار الاستشراقية وهي كـــثيرة في نـــصوصه فـــإن يعمـــد إلى محاولة تأصيلها في مفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعـــية، أي أنه يصبغ عليها صيغة حديثة. فالأفكار الاستشراقية هي أفكار محرضـــة علـــى البحث عند أركون خاصة وأنها تلجأ إلى مقارنة الإسلام والتراث الإسلامي بما عرفه الفكر الديني المسيحي.

وعلـــيه فـــإن أركـــون يركب بين الاستشراق والأرضيات المفهومية للعلوم الإنـــسانية والاجتماعية لأن خط الاستشراق وخط مناهج علوم الإنسان والمجتمع هي التي تؤطر فكره عموما.

---

(1) هاشـــم صـــالح، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2000، ص 231

ثانيا: القراءة الظواهرية (الفينومينولوجية)

1- مفهوم القراءة الظواهرية:

إن القراءات المتعددة التي يدشنها أركون بغرض تأويل القرآن والظاهرة الدينية بشكل عام، تتخذ من ما يسميه أركون من النصوص المقدسة والتأسيسية موضوعا لهـــا، وتـــأتي تلك القراءات على أنقاض التفسير الكلاسيكي للقرآن الكريم. وهو تفـــسير أرثوذكسي دوغمائي يتخيل أصحابه أهم قبضوا على المعنى الصحيح، كما أنه تفسير يفتقر إلى مفاهيم علوم الإنسان والمجتمع كما يهدر بعد التاريخية في تصور أركون.

ويقوم مشروع أركون أساسا على إبراز تهافت القراءة التفسيرية الكلاسيكية اللاهوتية، وبيان تناهيها. ولذلك نجده يبرز في أكثر من موضع الأسس والمسلمات الـــتي تستند إليها هذه القراءة، لكي يقترح بدلها آفاقا جديدة لقراءات استكشافية، ولتأويلات لم تجرب بعد للنص القرآني، ولتحقيق ذلك فإنه يقوم بالتحليل الظاهراتي (الفينومينولوجـــي) للتحديد الأرثوذكسي للوحي كما استقبل وعيش عليه من قبل جميع المسلمين.

أي وصف ظاهرة الوحي كما هي عليه في الزمان والمكان، بعيدا عن البحث في أســـبابها والقوانين والمعايير التي تحكمها، ويبدأ أركون وصفه الظاهراتي للوحي كما هو عند المسلمين بقوله: "إن التعريف التبسيطي للوحي في السياقات الإسلامية يقـــدم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قبل أي مـــسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلا: "قال الله تعالى"... وينهيه قائلا: "صدق الله العظيم""[1].

وهـــذا الأمـــر بالنسبة لأركون تترتب عنه نتائج تجعل الوحي بعيدا عن كل تحـــري نقـــدي، لأن معنى ذلك أنه "لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حـــول المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله""[2].

---

(1) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 17

وبالتالي فإن ما يقوله التراث الإسلامي عن الوحي يتعارض مع كل محاولات أشكلة مفهوم الوحي ومحاولات تفكيكه لمعرفة الكيفية التي استقر بها هذا التصور في الأذهان.

وهذا التصور للوحي ارتبط تشكله بالمذاهب التقليدية التي تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه.

أما المبادئ والمسلمات اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي والتي ليست محلا للمناقشة فيحددها أركون في ستة مبادئ هي:

2- مبادئ القراءة التفسيرية الكلاسيكية:

1. "كان الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري عبر الأنبياء، ولكي يفعل ذلك فإنه استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها، ولكن في حالة آخر تجل للوحي عبر النبي محمد، فإنه بين كلماته بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات، وكانت مهمة النبي الرسول تكمن فقط في التلفظ بالخطاب الموحى به إليه، من الله كجزء من كلام الله الأزلي، اللانهائي غير المخلوق"(1) وتتضمن هذه المسلمة قضايا جوهرية منها أن لغة القرآن إلهية وليست بشرية، وأن مهمة النبي هي التلفظ بالخطاب الموحى من الله عن طريق جبريل إليه.
2. "أن الوحي الذي قدم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي وهو يكمل الوحي السابق الذي كان قد نقل من خلال موسى وعيسى. كما أنه يصحح التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، إنه يحتوي على جميع الأجوبة والتعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الأرضية وهدايتها وتنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية"(2) وتتضمن هذه المسلمة بدورها قضايا جوهرية منها أن الوحي نهائي وكامل ويصحح ما سبقه، كما يضم جميع الأجوبة والتوجيهات الخاصة بالحياة الدنيا وما بعدها.

---

(1) المرجع السابق، ص 19.
(2) المرجع نفسه، ص 19

3. "الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبـــي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم، (و احتمالا كل الجنس البشري يرغب في التعرف على التراث حـــتى في يومنا هذا، وذلك بحسب الرأي الأصولي)، ولكن الوحي القرآني لا يستنفذ كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في أم الكـــتاب كمـــا يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ). ينبغي أن نعلم أن مفهـــوم الكتاب السماوي المعروض بقوة شديدة في القرآن هو في الواقع أحد الـــرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان سائدا في الشرق الأوسط القديم"[1] وتشمل هذه المسلمة بدورها قضايا أساسية منها أن الوحي جزء من أم الكـــتاب، أي أن الوحـــي القرآني لا يضم كل كلام الله. كما أن مفهوم الكـــتاب السماوي هو أحد الرموز القديمة للمخيال الشرقي، وبالتالي فإنه لا يخص الإسلام فقط.

4. "إن جمـــع القـــرآن في نـــسخة مكتوبة ومحفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف، يمثل عملية دقيقة وحرجة، ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبـــي. ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظل عثمان. وبالـــتالي فالقـــرآن المحفوظ عن ظهر قلب والمتلو والمقروء، والمشروح من قبل المـــسلمين مـــنذ أن إنتـــشر مـــصحف عثمان هو النسخة الكاملة والموثوقة والـــصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد"[2]. ومعنى ذلك أن كل العمليات التي وقعت على الوحي من حفظ وتثبيت وكتابة حيث أدت إلى نتيجة واحدة هي أن المصحف هو النسخة الكاملة والصحيحة للوحي.

5. "إن الوحـــي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بحذافيره فإتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى اتجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه عل الوحي أي وضع وديعـــة الوحـــي لديه..إن الأحكام السياسية والأخلاقية والقانونية التشريعية مشتقة من الشرع الإلهي عن طريق الجهد الفكري والروحي الذي يبذله العلماء المجـــتهدون أي كبار رجال الدين. ولا يمكن لأي كائن بشري أن يغير النظام

---

(1) المرجع نفسه، ص 19
(2) المرجع السابق، ص 20

السياسي الاجتماعي المبني على هذه الأحكام"[1] تحيل هذه المسلمة عند أركون إلى فكرتين أساسيتين:

أولهمـــا: أن الوحـــي علامـــة على مديونية المعنى أي أن الله بتوجيهه الوحي للإنسان أراد أن يرفع من شأنه، فكرمه بوديعة الوحي.

ثانيهما: أن الوحي يتضمن المبادئ والأحكام التي تنظم حياة الإنسان في جميع جوانبها.

6. "إن التوتـــر الكـــائن بين المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصور الحـــديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي، قد وصل إلى ذروته مـــنذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطـــت في الـــوقت ذاتـــه مكانـــة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنـــيوي"[2]. هـــذه هـــي المـــبادئ التي تقوم عليها التصورات الكلاسيكية واللاهوتـــية للوحي، فوجود كلام إلهي أزلي لا نهائي، ووجود وحي منـــزل علـــى الأرض وهـــو الوحي الذي تلقاه محمد- عليه الصلاة والسلام تمثل أهم الأسس التي تقوم عليها النظرة الكلاسيكية.

ونفس المبادئ والمسلمات التي تتحكم في عملية القراءة الكلاسيكية، يحددها محمد أركون في ثمانية مبادئ أساسية هي:

1. الله موجـــود، وهو عين ذاته، وأنا لا أستطيع التحدث عنه على نحو ملائم إلا بالألفاظ التي استعملها بنفسه في كلامه.
2. كلم الله الناس أجمعين بلسان عربـــي مبين لآخر مرة بواسطة محمد.
3. جمع كلام الله في مدونة صحيحة هي القرآن.
4. كـــلام الله يقـــول كل شيء عن كينونتي وكينونة العالم، ووضعيتي فيه وعن وجودي ومصيري، وأنا لا أستطيع الاستغناء عنه في أي أمر ولا في أية لحظة.
5. كل ما يقوله الله هو الحق وحده، والحق كله.
6. باستطاعتي بل من واجبـــي أن أحدد هذا الحق بالرجوع إلى الجيل الشاهد أي المؤمنين الأوائل الذين سمعوا الوحي من فم الرسول وطبقوا تعاليمه.

---

(1) المرجع نفسه، ص 20

(2) المرجع السابق، ص 20

7. وفاة الرسول قد حبست كل مؤمن في دائرة تأويلية تربطهم بالنص الذي يعيد تحيين الكلام الإلهي، وعلى كل واحد منهم أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن.
8. يعلمـــني الـــنحو والفيلولوجيا، أو البلاغة والمنطق وتقنيات الولوج إلى المعنى وإنـــتاجه كما تسمح لي مختلف هذه العلوم باستخراج الحقيقة التي تنير عقلي وإرادتي وأعمالي من النص كلام الله"[1].

وهذه المبادئ بحسب أركون تظهر مدى "الموقف السلبـــي الذي يقفه المؤمن أمام تراثه المقدس حيث يتعامل معه كمجموعة من المفاهيم الجاهزة المستعدة للإجابة عـــن كـــل الأسئلة الآنية أو المستقبلية، وشخصية المؤمن تتلاشى هنا لتحل محلها الشخصية السلطوية للنص المقدس"[2].

وهي القراءة التي يصفها أركون في مواطن أخرى بكونها قراءة مثالية تيولوجية تـــتعالى عـــن معطيات التاريخ والمجتمع، حيث يرى أصحابها أن الإسلام متضمن بشكل كلي في القرآن وفي الحديث، لكن: "أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية الـــنقل الـــشفهي وكل مشاكلها، ثم عملية النقل الكتابـــي طيلة القرون الهجرية الـــثلاثة الأولى وأن يكون بالتالي متولد عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للـــنقد، فـــإن ذلك لا يؤثر إطلاقا على صلاحية المعادلة التالية، الإسلام= التراث الـــصحيح والموثـــوق به"[3]. أي أن التراث هو التجسيد الصحيح للدين الحق في التاريخ، والتعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي.

3- مسلمات الخطاب الإسلامي المعاصر:

يعـــد الخطاب الإسلامي المعاصر استمراراً للقراءة الكلاسيكية، وهو الخطاب الـــذي عـــرف انتشارا واسعا بداية من عام 1970، حيث أصبحت الإيديولوجية الإســـلامية هـــي المحرك للقوى الاجتماعية، وذلك بعد أن تراجعت الإيديولوجية العروبية القومية بسبب هزيمة 1967 وانهيار آمال خطاب الثورة العربية.

---

(1) محمد أركون، قراءة الفاتحة، ترجمة فوزي البدوي، مجلة الحياة الثقافية التونسية العدد 56، سنة 1990، ص 09
(2) رمزي تفيفحة، معقول الأصيل، اللغة الرمزية، الفاتحة: رهانات المعنى قراءة محمد أركون نموذجا، ص 117
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 20

كمـــا تـــرافق صعود الخطاب الإسلامي المعاصر مع تزايد الضغط الديمغرافي والـــسياسي والاحتياجات الاقتصادية للشعوب الإسلامية. وهذا ما جعل الخطاب الإســـلامي في نظر أركون "خطاب جماعي. ذلك أن المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يعبر عن نفسه بواسطته ويجد نفسه فيه وينتج نفسه باستمرار من خلاله"(1).

أي أن مـــسلمات وفرضـــيات الخطاب الإسلامي المعاصر تستخدم من قبل الجميع، وتتحكم بالحس الجماعي وأنماط التصور ومرجعيات التقييم.

وكمـــا حدد أركون مسلمات القراءة التفسيرية الكلاسيكية، فإنه يحدد أيضا محاور الخطاب الإسلامي المعاصر في سبعة محاور هي بمثابة المسلمات الأساسية لهذا الخطاب وهي:

1. الله واحـــد ومـــتعال وحـــي وعادل...و قد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصياءه (أو رسله) على هذه الأرض.
2. تمـــارس كل مبادرة (كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة فالله يختار نبـــيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغباته وأوامره إلى البشر. وعندئذ ينقـــسم البشر إلى فئتين متمايزتين تماما هما: فئة المؤمنين الذين لمسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلال.
3. ينـــتج عن ذلك انقسام الزمن الأرضي إلى "قبل" الوحي/و"بعده". من هنا ينتج أيـــضا التقويم اليهودي أو المسيحي أو الإسلامي. وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقـــسم إلى مـــنطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته. ومنطقة أخرى غير خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام/دار الحرب.
4. إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير ولن يكون بعده وحي حتى قيام الـــساعة (النشور) والحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا موجها من أجل التفكير والعمل (الممارسة).
5. إن حـــياة محمـــد والمدينة- الدولة التي أوجدها في "المدينة" (يثرب بين عامي 622- 632 تعتـــبر نموذجا أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معا. يـــشكل صحابة محمد جيلا متميزا ومتفوقا لأنهم تلقوا بإخلاص وأمانة الوحي القرآني وتعاليم النبـــي.

---

(1) المرجع السابق، ص 63

6. يشكل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكـــن الدين هو الذي يشكل بالمعنى القوى للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقا للمعادلة الثيولوجية التالية: الوحي= الحقيقة المطلقة وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة.
7. بمـــا أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة، فإن النظام الاجتماعي والتاريخـــي المقـــبول والـــشرعي في الـــوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائما بالـــضرورة مـــع النظام الذي عرفته الأمة في بدايتها في زمن مقدس يعلو كل الأزمان[1] وهذا ما يمثل بالنسبة لأركون النظرة الأسطورية للتاريخ في الخطاب الإسلامي المعاصر.

وهـــذه المبادئ تشكل الاعتقاد واليقين الإسلامي، والتي تستمر في إنتاج كل المعـــرفة الإسلامية التي لم تتعرض عند أركون للنقد الابستمولوجي، وتفترض هذه المعرفة المسلمة التالية:

"الوحـــي = الحقيقة الكلية. وهذه الحقيقة توجه التاريخ الأرضي أو الدنيوي الـــذي يؤدي بدوره إلى الفوز والنجاة في الآخرة وتفترض أن الوحي موجودا كليا في القـــرآن الـــذي كـــان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية التي أصـــبحت مـــصحفا فيما بعد وإذن، فمن الضروري قراءة (تفسير) هذا النص من أجـــل إنـــتاج المعرفة الصحيحة والموثوقة وخصوصا من أجل إنتاج القانون الديني الذي يتحكم بالعبادات كما بالمعاملات"[2].

وهـــو الجهـــد الذي أنجزه في الفكر الإسلامي الكلاسيكي علم أصول الفقه والـــشريعة، وهو العلم الذي يبحث في الشروط اللغوية والتاريخية للتأويل الصحيح للنصوص المقدسة (قرآن + حديث).

وهو العلم الذي يركز على خمس فرضيات حسب أركون وهي:

1. إن الـــصحة التاريخية للمصحف قد تأكدت نهائيا منذ الجمع الذي تم في خلافة عـــثمان (ســـنة 23هـــــ-35هــ/644-656م)، وكل تشكيك بظروف هذا التشكيل يعتبر زندقة كبرى تؤدي إلى معاقبته والقصاص الصارم.

---

(1) المرجع السابق، ص 65
(2) المرجع السابق، ص 65

2. شـــهدت تعاليم محمد نقلا موثوقا كليا بفضل ذاكرة الصحابة وأمانتهم العلمية التي لا يرقى إليها الشك ثم بفضل التابعين حتى تاريخ تثبيت التعاليم والنصوص كـــتابة. ونتج عن ذلك صحيح البخاري (مات عام 256هـــ/870م) أو مسلم (261هـــــ/875م) فـــيما يخص السنة، والكليني (322هـــ/940م) وابن بابويه (381هـــ/911م) فيما يخص الشيعة.
3. القانـــون الـــديني مرسخ كليا من قبل السيادة المقدسة التي لا تناقش للنصوص المجمعة في التراثين المذكورين آنفا (التراث السني+ التراث الشيعي). إنه موثوق وراسخ إما من قبل نصوص واضحة وقاطعة، وإما بشكل غير مباشر عن طريق إجماع المسلمين أو القياس[1].
4. يـــتقن الأئمـــة المجتهدون المسؤولون عن بلورة الشريعة كل العلوم التقنية من قـــواعد لغـــة عربية ومفردات (معجم) وفقه لغة وبلاغة وأسلوب وعلم معنى ومـــنطق وتـــاريخ هذه العلوم التي لابد منها ومن السيطرة عليها لأجل تحديد المعـــنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس، وهكذا أنجزوا خلاصات تيولوجية وفقهـــيه قانونية تفسر التشريع الإلهي من أجل مجتمع البشر. وقد ضمنوا بذلك لكـــل الأزمان تطبيق أو إمكانية تطبيق المبدأ الذي ينص على: ألا حكم إلا لله ومهمـــة رئيس الدولة سواء كان خليفة أو سلطانا أو أميرا أو رئيسا أن يسهر على التطبيق الحرفي لكل مواد الشريعة.
5. لا يمكـــن للعلـــوم التقنـــية الخاصـــة بالتفسير الكلاسيكي أن تعرف القطيعة الابـــستمولوجية الـــتي ترمي في سلة المهملات وسائل هذا التفسير وتحديداته ونـــتائجه وبهذا يستعصى العقل الإسلامي على التاريخية [2] ويمكننا أن نلاحظ أن مـــسلمات ومبادئ الخطاب الإسلامي المعاصر لا تختلف عن مبادئ الفكر الإســـلامي الكلاســـيكية، وأن وجـــود الإسلام في التاريخ مرتبط ببقاء هذه المـــسلمات أو الفرضيات. أما عن الموضوعات والإشكاليات التي تشغل الفكر الإســـلامي المعاصـــر فمنها أن الإسلام هو وحده القادر على مقاومة الهيمنة الغـــربية، وأن سبب تخلف المسلمين هو ابتعادهم عن التعاليم الصافية للإسلام

(1) المرجع السابق، ص 66
(2) المرجع نفسه، ص 66

الأولى، كما أن قيم العدالة والأخوة الديمقراطية وحقوق الإنسان هي قيم إسلامية أصيلة... الخ.

وبالتالي فإن الخطاب الإسلامي يشترك في نفس المسلمات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي، وهي المسلمات التي تنتمي إلى نظام الفكر الخاص بالقرون الوسطى، وبالنسبة لأركون أنه لا أمل في التخلص من مسلمات القراءة الكلاسيكية والخطاب الإسلامي المعاصر إلا من خلال إحداث القطيعة مع المسلمات المعرفية للقرون الوسطى، والانخراط في نظام الفكر الحديث، فالفكر الحديث هو وحده الذي يساعدنا على تجاوز القراءة الإيمانية لأنها في نظر أركون غير علمية، وأن خصائص القراءة الإيمانية تتمثل في أولا: "أن كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونة داخل السياج الدوغمائي المغلق، وثانيا: هي: "أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها كنصوص تفسيرية أرثوذكسية"[1].

(1) محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 65

الفصل الخامس

القراءة الفلسفية

1- مفهوم القراءة الفلسفية:

لا يتوقف أركون عند نتائج القراءة الانثربولوجية، والقراءة التاريخية والقراءة السيميائية، بل يتعدى ذلك إلى القراءة الفلسفية وهي القراءة التي تتفحص شروط صلاحية أو عدم صلاحية تلك النتائج، ذلك أن الفلسفة "هي التي تحافظ على مبدأ الحرية النقدية تجاه كل النزعات الدوغمائية والإنغلاقات العقائدية. التي تميل دائما إلى التشكل تحت ضغط القوى الاجتماعية والأيديولوجية المتنافسة من أجل السيطرة على مختلف المواقع السلطوية والهيمنة على الرأسمال الرمزي"[1].

إن تدخل الفلسفة ضروري بالنسبة لكل ما ينجزه الباحث التاريخي والأنتربولوجي والسوسيولوجي واللغوي في الفكر الإسلامي لما توفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في وعي الناس. فالفلسفة بهذا المعنى هي موقف نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أنها خطابات تنص على الحقيقة، وبما تحققه من انقلاب أنطولوجي يقوم على تنشيط روح البحث القلق وتحولاتها المختلفة.

ومن أجل تحقيق ذلك يعود أركون إلى التوقف عند مكانة الفلسفة في الفكر الإسلامي، ويرصد حالات انتشارها ونجاحها كما يرصد أيضا حالات فشلها وتراجعها والنتائج التي ترتبت عن كلتا الحالتين. فيشير "أنها قبل أن تعرف ظاهرة الرفض من طرف الجسد الاجتماعي والثقافي الخاضع للأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعية، حققت الفلسفة نجاحا ملحوظا ما بين 150-450هـ/767-1058م. إن الشروط الاجتماعية والثقافية لهذا النجاح ثم الفشل الذي جاء بعده غير معروفة حتى الآن إلا جزئيا"[2].

---

(1) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص 299

(2) MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison Islamique, OP.Cit, p 18

والـــذي يهـــم أركون في هذا السياق ليس تتبع نقل النصوص الفلسفية من اللغـــات اليونانية والسريانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية، وليس إيجاد الـــتعارض بين النـــزعة الأرثوذكسية الأصولية والموقف الفلسفي، وإنما بحث ما يـــسميه سوســـيولوجيا نجاح أو فشل تيار فلسفي أو فكري ما، ويؤكد أن مثل هكذا إشكالية لا يمكن معالجتها في إطار التاريخ التقليدي للأفكار، الذي يتعامل مـــع الأفكـــار علـــى أنها ذات هويات ثابتة ومعاني فوق تاريخية وليست معنية بالإكـــراهات اللغـــوية والاجتماعية والسياسية، أي لا تضع في اهتمامها جدلية الفكر والواقع.

ويعطيـــنا أركون مثالا على ذلك وهو مثال: "إغلاق باب الاجتهاد أو فتحه" فالمـــسلمون التقليديون مثلهم مثل المستشرقين يعتقدون أن ضغط العلماء هو وحده الـــذي قـــرر ممارسة الاجتهاد أو التوقف عن ممارسته: أي فرض التقليد، ولكن في الواقـــع أن العلماء كانوا يعكسون الطلب الإيديولوجي لطبقة اجتماعية، ومجموعة معيـــنة أكثر مما كانوا يفرضون سلطتهم الفكرية المحضة على توجه عام للفكر"[1] فالمعتـــزلة مـــثلا زمن المأمون كان موقفهم الفكري يختلف كليا عن موقف رجال الدين في زمن السلجوقيين الأوائل.

كمـــا يفـــسر أركون الصراع المستمر بين العلوم العقلية والعلوم النقلية (أو الدخيلة)، أو بين العقل الأصولي والعقل الفلسفي تفسيرا سوسيولوجيا فيقول: "إن التـــضاد بـــين هـــذين النوعين من العلوم عكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعـــية متنافـــسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة الـــسياسية وتسيطر عليها. وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من جهة نظر النقد الصرف للمعرفة"[2].

ولا يـــستطيع رجـــال الدين المعاصرين وغير المعاصرين فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التناقض بينهما، لأنهم يفتقرون إلى الجهاز المفاهيمي لتحقـــيق ذلك. فمصطلحات الأسطورة والميثولوجيا، والطقس، والرأسمال الرمزي والعلامـــة اللغـــوية والـــبنى الأولية الدلالة، والمجاز الحي وإنتاج المعنى، والسردية،

---

(1) Ibid, p 18

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23

والتاريخية، والوعي واللاوعي، والمخيال الاجتماعي، والتمثل، والنظام العقائد واللاعقائد. وهي مصطلحات شغالة في علوم الإنسان والمجتمع ولا تشكل جزءا من المنظومة المفاهيمية للعلماء من رجال الدين.

ولهذا فإن العلماء من رجال الدين عندما يشتغلون بفكرهم على الخطاب الديني، فإن فكرهم "يقصي كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى المباشر القابل للتوظيف في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية - السلوكية والثيولوجية، كما أنه يسطح المجاز ويترجمه إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع والوحيد للدلالة"(1) وما ترتب على هذه المعالجة لما هو رمزي وأسطوري ومجازي في الخطاب الديني بالنسبة لرجال الدين عند أركون هو الاهتمام بالجانب التشريعي والقانوني، ولذلك تشكلت مجموعات النصوص والمؤلفات الفقهية والأصولية.

كما أن الفكر الأصولي يعتقد "بإمكانية فك لغز اللغة الدينية (=كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى: أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية. إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المعتمدة بين اللغة والفكر"(2).

أي أن الفكر الأصولي لا يولي أهمية للعلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية بين الفكر واللغة والتاريخ، فاللغة والفكر في تداخل وتفاعل مستمرين، وكلاهما يستمد حيويته من حركة التاريخ الفردي والجماعي. والنتيجة التي يصل إليها أركون من خلال نقد الأسس المعرفية للعقل الأصولي، وافتقاره للجهاز المفاهيمي الحديث، أي من خلال ما سماه النقد الصرف للمعرفة Une théorie Critique de la connaissance هو أن التضاد بين الموقف الأصولي والموقف الفلسفي يجد تفسيره في الأطر الاجتماعية للمعرفة ذلك أن كل موقف يعبر عن طبقة اجتماعية متنافسة على ممارسة السلطة، كما يجد تفسيره أيضا في البناء الداخلي للعقل الأصولي أي مسلماته وفرضياته وتصوراته للغة والأسطورة والمجاز... الخ.

---

(1) MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison Islamique, OP.Cit, p 19

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 24

أمـــا بالنـــسبة للموقـــف الفلسفي فإنه من جهته "فقد انغلق داخل الحدود المفهومـــية والمنهجـــية التي ثبتها العقل المستقل بكل سيادة وسلطة، إن العقل يفقد الحـــرية التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه. هكذا نجد أن منطق أرسطو ومقـــولاته وبلاغـــته وعلـــم أخلاقه وسياسته قد أثرت على كل النشاط الفكري والعلمـــي طيلة قرون عديدة. ومارست دورها كسلطة إمبراطورية مشابهة لسلطة الكتابات المقدسة وهيمنتها على الفكر الأصولي"[1].

وهـــذه الهيمـــنة للفلسفة الأرسطية على الفكر العربـــي الإسلامي هو الذي أوجد ذلك الصراع بين النـــزعة الأسطورية "Mythos" والنـــزعة العقلية "Logos " وهـــو الصراع الذي اخترق كل تاريخ الفكر الديني من خلال الثنائيات من مثل الظاهـــر/الـــباطن، العقـــل/الإيمـــان، المجـــاز/الحقـــيقة، مدينة الله/المدينة الضالة، خير/شر... الخ، وهذه الثنائيات لا يمكن تجاوزها في نظر أركون إلا بإحلال المنطق التعددي والمنهجية المتداخلة المتعددة La méthode pluridispline.

2- ابن رشد وسوسيولوجيا فشل الفكر العقلاني:

مـــن أجل شرح هذه الرهانات الفلسفية في تاريخ الفكر العربـــي الإسلامي يقدم لنا أركون نموذج الفيلسوف ابن رشد، ويحاول أن يوضح سوسيولوجيا نجاح وفـــشل فكره الفلسفي، أي نجاحه في الغرب، وفشله في الثقافة العربية الإسلامية، أي لماذا لم يستمر فكر ابن رشد في العالم العربـــي؟

فـــابن رشد هو رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير (1126 - 1198م) لأنه عمـــل من أجل التوفيق بين الفلسفة العقلانية والوحي، فهو "الذي عمق العقلانية الأرسطوطاليـــسية في شـــروحاته المكثفة جدا. وهو إذ عمقها خلق الشروط (أو الظـــروف) الفكـــرية الجديدة التي استفاد منها كل من ابن ميمون بالنسبة لليهود والقديس توما الإكويني بالنسبة للكاثوليك"[2].

---

(1) المرجع السابق، ص 24

(2) محمـــد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، ترجمة هاشم، صالح، عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أفريل 1999، ص 10.

وكـــان على ابن رشد حسب أركون أن يواجه الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، ويواجه أيضا الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين الأشاعرة، وينهض ضد الدوغمائية البسيطة للفقهاء. ويؤسس مقابل ذلك المنهجية الفلسفية البرهانية.

ولكن بعد القرن الثاني عشر "سقط ابن رشد في بحر النسيان منذ القرن الثالث عشر في وسط طائفته العربية الإسلامية، في حين أن فلسفته شهدت نجاحا رائعا في أوربـــا المسيحية في هذا القرن نفسه (الثالث عشر بالذات). هذا الشيء ينبغي أن يعـــرفه الجميع، خصوصا في الجهة العربية والإسلامية. فلماذا فشل فكره في جهة، ولقي نجاحا دائما في جهة أخرى؟"[1].

ومن أجل البحث عن سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد في السياق الإسلامي يطرح أركون سؤالا تاريخيا حول نقطتين محددتين:

1. نحـــن نعلم أن الفلسفة العربية – الإسلامية المتأثرة بالإغريق قد استمرت حتى موت ابن رشد عام 1198م، فكيف ولماذا اختفت من ساحة الفكر الإسلامي بدءًا من القرن الثالث عشر؟
2. ماهـــي القـــوى الاجتماعـــية والقوالب الايديولوجية التي انتصرت في المجال الاســـلامي بدءًا من القرن الثالث عشر، لقد انتصرت إلى درجة أنه حتى مفكر كـــبير مـــثل ابن خلدون (1406م) كان قد اهتم بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي"[2].

ويحـــدد أركـــون الأسباب الاجتماعية والسياسية والثقافية لتراجع فكر ابن رشـــد، أو سوســـيولوجيا فشله بالضغط الإيديولوجي القوي الذي فرضه المذهب المالكي في كل مكان بصفته التجسيد الوحيد للإسلام، فبعد "سقوط خلافة قرطبة عـــام 1031م وتفكـــك الـــسلطة في إمـــارات الطوائف، والضغط المتزايد لعملية استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين، راح الإسلام يغذي أيديولوجيا كفاحية (هي الجهاد) من أجل تجييش أكبر عدد ممكن من الناس، وهذا ما شجع على ازدياد دور الفقهاء"[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 18.
(2) المرجع نفسه، ص 20.
(3) المرجع السابق، ص 11.

ونعلم في هذا الصدد أن ابن رشد نفسه قد عانى في أواخر حياته من محنة كان الفقهاء يقفون وراءها، ولذلك نفي إلى "لوقينا"(*) في ضواحي قرطبة بين عامي 1195 - 1198م، وذلك بسبب غياب التعددية العقائدية وكثرة المذاهب، كما كان عليه الحال في المشرق العربي بين القرنين الثامن والثاني عشر الميلاديين.

ويركز أركون على عامل آخر لا يقل أهمية وهو "قلة عدد النخبة التي تعرف القراءة والكتابة في اللغة العربية. هذا في حين أن الأغلبية العظمى من سكان المغرب الكبير ظلت بربرية وتتكلم اللغة البربرية. نقول ذلك ونحن نعلم أن المرابطين، أو زعماء الطرق الصوفية المتولدة هي ذاتها عن المجتمع البربري، هم الذين تكفلوا بنشر إسلام بدائي عن طريق استخدام الثقافة الشفهية والسماح بانتشار العقائد المحلية السابقة على الإسلام"[1] أي أن الإسلام الذي ارتبط بالمرابطين لم يشجع على شيوع الفكر الفلسفي بسبب تراجع الثقافة الحضرية العالمة التي كانت منتشرة في الأندلس.

ويضيف أركون إلى العاملين السابقين عامل ثالث وهو أن "إضعاف السلطة المركزية، وتبعثر مراكز السلطة بعد القرن الثالث عشر هما اللذان يفسران لنا سبب تقلص الآفاق الفكرية التي كان الفكر الفلسفي العربي قد فتحها أثناء العصر الكلاسيكي. فالآليات الاجتماعية - السياسية المرتبطة بالبنية القبلية أصبحت تستغل من قبل زعماء الطرق الصوفية كلما راحت مراكز السلطة الشغالة على غرار النموذج الإسلامي الكلاسيكي تضعف"[2].

وهكذا نلاحظ أن أركون يفسر تراجع فكر ابن رشد بالتحول الذي طرأ على الأطر الاجتماعية والثقافية والسياسية للمعرفة، وهي الأطر التي تجعل الفئات الاجتماعية تنغلق على ذاتها. فتميل إلى التقليد وترفض التجديد والبحث الحر المنفتح، وهذا ما حدث في المغرب العربي بعد القرن الثالث عشر مما شجع على انتشار المذهب المالكي وتراجع الفكر الفلسفي.

(*) كان ابن رشد هو قاضي قضاة قرطبة في عصر يعقوب المنصور (580-595هـ)، ولكن، صدرت الأوامر بحرق كتبه، وأضطهد وحوكم أمام جمع من أعيان قرطبة على هرطقته وإلحاده وهي محاكمة انتهت بنفيه من قرطبة وحرق كتبه.

(1) المرجع نفسه، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

وبعـــد أن حلـــل أركون سوسيولوجيا فشل فكر ابن رشد يدعو إلى ضرورة إعـــادة تحيين فكره وبعثه من جديد، ذلك أن ضمور الفكر الفلسفي سيفسح المجال أمـــام الفكـــر اللاعقلاني ليسيطر على الفضاء الثقافي العام. مما يقيد العقل البشري ويؤثر سلبا على فعالياته في الوصول إلى الحقيقة.

3- المقاربة الفلسفية للحقيقة:

ويميـــز أركـــون في بحثه لإشكالية الحقيقة بين: التحديد الدوغماتي للحقيقة والـــتحديد الحديث لها. أما التحديد الدوغماتي للحقيقة وهو التقليدي غير النقدي فـــإن أركون يقوم بنقضه من أجل بناء التحديد الحديث النقدي، ويستعين في ذلك بالفلسفات الحديثة والمناهج المرتبطة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

أما الضبط التقليدي للحقيقة فهو الذي يرى أن الحقيقة "هي الشعور بالتطابق التام بين القول والفعل أو بين العبارة المقولة والشيء الخارجي المحسوس الذي يشير إلـــيه، أو بشكل عام بين اللغة العادلة والتجربة أو المعرفة العملية التي يشكلها كل شخص عن الواقع ونلاحظ أن الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية التي تعاقبت على الـــتاريخ البـــشري كانت تصور هذه الحقيقة وكأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدسة متعالية، نهائية، إلهية"[1]، فالنظرية التقليدية حول الحقيقة والتي "تعود جذورها الأولى إلى أفلاطون وأرسطو الذي ربط الحقيقة بالحكم والقضية واعتبرها تطابقـــا بين المعرفة وموضوعها وهي النظرية التي يعدها فلاسفة العصور الوسطى المسلمون (ابن سينا) والمسيحيون (توماس الاكويني) كتطابق بين العقل والشيء أو بلغة الفلاسفة المسلمين كتطابق بين ما في الأذهان وبين ما في الأعيان"[2].

فمعـــيار الحقيقة في التصور التقليدي هو تطابق بين العقل المخلوق والأشياء المخلوقة، وتطابق الأشياء المخلوقة مع العقل الإلهي.

وهذا التصور للحقيقة تقدمه الخطابات التقليدية الدينية، أي هو التصور الذي تتـــضمنه الأنظمـــة التقليدية للحقيقة، أما التصور الحديث للحقيقة فينص على أن

---

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 166

(2) محمـــد ســـبيلا، عـــبد السلام بن عبد العال، دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط2، عام 1996، ص 06

"الحقيقة ليست جوهرا أو شيء معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقا لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصور الابستمولوجي الحديث وليست أبدية أو خالدة كما كان يتصور اللاهوت القديم أو الميتافيزيقا المثالية"[1] فالعلم الحديث حرر الحقيقة من طابعها الدوغمائي.

أي أن الفرق بين التصور القديم والتصور الحديث للحقيقة هو الفرق بين الحقيقة الأزلية المقدسة والحقيقة النسبية المتغيرة، لأن التحديد الحديث للحقيقة لا يفصل الحقيقة عن التاريخ فلا توجد حقيقة خارج التاريخ ولا بمعزل عن مفعوله "فالروح تحاول جاهدة أن تتوصل إلى الحقيقة وأن تجسدها في التاريخ، ولكن هذه الفعالية تحصل تحت تأثير الوظيفة المعرية أو الكاشفة للتاريخ أقصد التاريخ الذي يجبر الروح البشرية على الاعتراف بمدى انقيادها للمعرفة الخاطئة، والمعتقدات غير المسيطر عليها والتركيبات الاعتباطية، والخيارات الخطيرة الناتجة عن التصورات الذاتية العاطفية وإرادة القوة والهيمنة والرغبات الملحة، أكثر مما هي ناتجة عما يقدم ويدافع عنه بمثابة الحقيقة والعدل"[2] ومعنى هذا أن التاريخ محايث للحقيقة، والتاريخ ملازم لكل فكرة أو فعل فليس "هناك حقيقة متعالية كونية، بل كل فكرة معرفية تشكل حقيقتها الخاصة بها، كما أنه ليس هناك تاريخ كلي وشامل (على نمط هيغلي) يحتوي على العناصر البشرية والتصورات والممارسات والأفعال والمقاصد والسلوكات وإنما "تواريخ":تاريخ ممارسة، تاريخ مؤسسة تاريخ خطاب...فتاريخ الحقيقة يقتضي أن حقيقة التاريخ ملازمة لكل فعل وتصور وتأسيس"[3].

وينقل أركون هذا التصور التفكيكي للحقيقة إلى مجال الفكر الإسلامي، حيث يرى أن هناك أنظمة للحقيقة، فهناك نظام معتزلي، ونظام سني، ونظام صوفي... الخ والمطلوب هو المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على الناس عبر التاريخ، وذلك عن طريق منهجية الحفر الأركيولوجي العميق للكشف عن البنيات

(1) المرجع السابق، ص 166
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 44
(3) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، ص 111

التحتية التي أنبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة. ويقول: "في المنظور الذي افتتحه كدارس لتاريخ الفكر العربي - الإسلامي: كل الفرق والمذاهب متساوية في مزاعمها للسيطرة على الحقيقة الإسلامية، مع معرفتنا أن هذه الحقيقة لم تتجسد كليا في التاريخ إلا لفترة قصيرة (في زمن النبي والخلفاء الراشدين) هذا يعني أن القول إن هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة والواقع. بعد تلك الفترة الذهبية القصيرة بل وحتى قبل أن تنتهي، نحن نعرف كيف حصلت الفتنة الكبرى وكيف أنقسم المسلمون إلى أشياع وفرق، وكيف راحت كل فرقة تزعم بأنها وحدها تمثل الإسلام الصحيح" دون غيرها"[1].

فكل فرقة أو مذهب إسلامي، يقدم نفسه على أنه يمثل الحق والحقيقة، بحجة أنه يستند إلى ما هو إلهي منزل، وبنية الحقيقة المشكلة على هذا النحو هي دوغمائية لأنها بعيدة عن تحريات العقل النقدي المستقل، خاصة وأن الحقيقة لم تعد اليوم يقينا معرفيا بقدر ما هي منظومة تأويلية، خاضعة للتفسير والفحص والتحول.

ومن هذا المنطلق يميز أركون بين ما يسميه "الحقيقة السوسيولوجية" و"الحقيقة الحقيقية" ويؤكد على ضرورة "أن نتجنب عملية الخلط بين الحقيقة السوسيولوجية أي المؤسسة على رأي العدد الأكبر من الناس وضغط العدد الأكبر من الناس، وبين الحقيقة الحقيقية، أقصد بالحقيقة الحقيقية: انبثاق بديهة ما داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضها الروح مع معطيات الواقع"[2]. لأن الحقائق السوسيولوجية هي الحقائق الشغالة أي التي تجد انتشارا وتقبلا من قبل الجماعة، ولكن هذا لا يعني أنها حقائق صحيحة، وهذا التمييز دفع أركون إلى طرح إشكالية مشروطية الحقيقة أي: "في أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلا قادرا على توجيه القدر الفردي أو إنتاج التاريخ الجماعي؟"[3].

ومن أجل معرفة ذلك فإن أركون يلح على مواقف العقل المعاصر وآخر كشوفاته، وهي المواقف المعبر عنها في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وهو

---

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 242

(2) المرجع السابق، ص 243

(3) MOHAMMED ARKOUN, Pour Une Critique de la raison islamique, OP.Cit, p 33

الفكـــر الفلسفي الذي ينهل منه أركون في قراءة الفكر الإسلامي. أي أن أركون يبـــتعد عن الخطابات التقليدية التي تتحدث عن الحقيقة، ويسلك مسلك الفحص المنهجي بهدف بيان شروط انبثاق فكرة الحقيقة وتجلياتها المختلفة. ويسجل في هذا الـــسياق "إن فكــــرة الحقـــيقة تتجــــسد دائما وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعـــيين، أي البـــشر. إنهـــا إذن شيء محسوس وملموس"(1). أي أن الحقيقة تواصـــلية ويشير مختار الفجاري إلى كون أركون قد استقى هذا المعنى للحقيقة من المفكر الألماني هابرماس J. HEBERMAS الذي يرى أن الحقيقة هي محصلة المناقشة الجاريـــة بين الأفراد في المجتمع، وذلك في نظريته "العقلانية التواصلية". وقد كانت نظرية هابرماس ردا على الفرنسيين. وخاصة فوكو فهو في نظره "قد وصل في نهاية المطاف إلى قتل مفهوم الحقيقة والسقوط في العدمية، إذ إن الحقيقة في نظره مرتبطة دائمــا بـــإرادة السلطة أو الهيمنة وهو ما يجعلها قائمة على الفراغ وقابلة للانهيار بانهـــيار تلـــك الـــسلطة أو الهيمـــنة. وفي ذلك تصريح بنسبوية الحقيقة ومن ثم عدمها"(2).

وذلـــك عكس هابرماس الذي أكد أن الحقيقة هي أساس الوجود، وأنها نتاج العلاقة التواصلية بين البشر. ولولاها لما كان التواصل.

ولا يقـــف أركـــون عـــند هذا المبدأ للحقيقة، وإنما يورد العديد من المبادئ الأخـــرى، وهي بالنسبة له مبادئ حادة وقاطعة هدفها هو تشجيع التفكير النقدي وإثارة المناقشات أكثر مما تهدف إلى تقديم الإجابات النهائية وفيها:

أولا: "لـــيس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتـــشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس"(3) بمعنى أن الحقيقة هي من إنتاج الإنسان وتخص الإنسان.

ثانيا: "إن الحقيقة موجهة لكي تعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي – تاريخي يتـــنافس فـــيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها، ومن أجل الـــسيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ هذه السلطة وتبررها. لذا نجد أن الحقيقة

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

(2) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 54.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37.

الحقيقـــية هـــي دائمـــا في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية"[1].

ونلاحـــظ هنا عودة أركون إلى تصور فوكو لعلاقة السلطة والحقيقة، أي أن أركـــون يـــركب بين عدة فلسفات في تحديده لمبادئ الحقيقة حتى وإن بدت هذه الفلسفات متعارضة كما هو الشأن بين فوكو وهابرماس.

إن الحقـــيقة وفق تصور فوكو لا توجد خارج السلطة وليست ممكنة بدونها. كما أن الحقيقة ليست من خارج هذا العالم. بل هي من هذا العالم. فلكل "مجتمع نظامـــه الخاص المتعلق بالحقيقة" و"سياسته العامة" حول الحقيقة: أي أنماط الخطاب التي يقبلها هذا المجتمع ويدفعها إلى تأدية وظيفتها كخطابات صحيحة. لكل مجتمع الآليات والهيئات التي تمكنه من التمييز بين المنطوقات الصحيحة والخاطئة. والطريقة الـــتي نتـــبين بهـــا هاته من تلك، وكذا التقنيات والإجراءات المشار إليها من أجل التوصـــل إلى الحقيقة، وكذا مكانة أولئك الذين توكل إليهم مهمة تحديد ما يمكن اعتباره حقيقيا"[2].

أي هناك شروط معرفية ومؤسسية وخطابية لإنتاج الحقيقة وتداولها، فالحقيقة في كـــل مجتمع هي موضوع صراع "حيث يفرد لها المجتمع هيئات خاصة بإنتاجها وتوزيعها وينظم عملية تداولها عبر مؤسسات وضمن معايير خاصة بكل مجتمع، بل إن كـــل مجتمع ينظم مسألة الحقيقة ويخضع الخطابات المتعلقة بالحقيقة لاستبعادات وأنواع من القسمة"[3].

و"الاقتـــصاد الـــسياسي" للحقيقة، في مجتمعاتنا يتميز بخمس سمات مهمة تاريخـــيا حـــسب ميشال فوكو: "فالحقيقة متمركزة على شكل الخطاب العلمي وعلـــى المؤســـسات الـــتي تنتجه، فهي خاضعة لنوع من التحريض الاقتصادي والـــسياسي الدائم (الحاجة إلى الحقيقة سواء من أجل الإنتاج الاقتصادي أو من أجـــل السلطة السياسية)، فالحقيقة هي موضوع نشر واستهلاك (فهي تتداول في

---

(1) المرجع نفسه، ص 37

(2) ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، في دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، عام 1996، ص 102.

(3) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، دفاتر فلسفية، الحقيقة، ص 06.

أجهـــزة التربية أو الإعلام التي يعتبر امتدادها أوسع نسبيا في الجسم الاجتماعي، رغـــم بعض عمليات الحد)، و"الحقيقة يتم إنتاجها ونقلها تحت المراقبة لا الخاصة بـــل المهيمـــنة لبعض الأجهزة السياسية أو الاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكـــتابة، وسائل الاتصال الجماهيرية)، وأخيرا هي مدار كل نقاش سياسي وكل صراع اجتماعي"[1].

إن الحقـــيقة عند فوكو مرتبطة بأنساق السلطة التي تنتجها وتدعمها، وذلك عكس التصور الكلاسيكي للحقيقة، الذي كان يرى فيها إما جزاء للنفوس المفكرة الحـــرة، أو نتاج للخلوات الطويلة أو أنها امتياز يتمتع به أولئك الذين عرفوا كيف يتخلصون من الالتزامات.

إن التصور الحديث للعلاقة بين السلطة والمعرفة، لا يرى في السلطة عائق أمام المعرفة، وأن المعرفة لا تتطور إلا خارج دوائر السلطة، بل إن السلطة تنتج المعرفة، وأن كلا من السلطة والمعرفة يستلزم أحدهما الآخر، "أنه ليس هناك علاقة سلطة لا تـــشكل مجالا معرفيا مقابلا لها ومرتبطا بها، كما أنه ليست هناك معرفة لا تفترض ولا تشكل في ذات الوقت علاقات سلطة. وهذه العلائق المتبادلة "سلطة-معرفة" لا يمكن تحليلها انطلاقا من ذات عارفة قد تكون حرة أو لا تكون، تجاه نظام السلطة، بـــل يجـــب علـــى العكس من ذلك اعتبار أن الذات التي تمارس فعل المعرفة، وأن الموضـــوعات التي يتعين معرفتها، وأن طرائق المعرفة، هي مفعولات لهذه المقتضيات الأساسية للسلطة-المعرفة ولتحولاتها التاريخية"[2].

فعلاقـــة السلطة والمعرفة هي علاقة تداخل. لأن السلطة تنتج المعرفة، كما أن الـــسلطة والمعرفة تقتضي كل منهما الآخر، يضاف إلى ذلك أن كل معرفة تشكل علاقات سلطة.

ثالـــثا: "إذا كانـــت الحقـــيقة بكل أشكالها تتجسد دائما عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل"[3].

---

(1) ميشال فوكو، الاقتصاد السياسي للحقيقة، ص 103.

(2) المرجع السابق، ص 105.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 37

وهـــذه المـــستويات مـــن التحليل هي المستوى اللغوي السيميائي من أجل الإحاطـــة بـــالمعنى، والمستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، والمستوى الـــسوسيولوجي لمعـــرفة الحقـــيقة كإنعكاس للحاجة والصراعات والآمال الراهنة لجماعـــة، والمستوى الانتربولوجي من أجل موضعتها مع البنى الأنتربولوجية لكل تظاهـــرة بشرية. وتحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الاخلاقي الميتافيزيقي للذات البشرية.

وفيما يتعلق بالمثال الإسلامي وكل تراث ديني بشكل عام "فإن تحليل المستوى التيولوجـــي يعتـــبر أمـــرا لا مفر منه. ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يمثل كل مـــستويات التحليل المذكورة"[1] وذلك حتى يتخلص من كل تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها.

وكمـــا يميـــز فوكـــو بـــين أربعـــة أنماط لقول الحقيقة وهي الحقيقة النبوية Prophetique والحقـــيقة الفلسفية، والحقيقة السياسية، والحقيقة التعليمية، وما يميز الحقـــيقة النـــبوية هـــو أن النبـــي لا يمكن تصوره خارج وضعية الوسيط، أي أن النبـــي وسيط بين الله والناس، كما أنه يقدم كلامه في شكل رمزي غامض، فهو لا يقـــول الحقيقة في تمام وضوحها أما الحقيقة الفلسفية فتختلف عن الحقيقة النبوية لأن الفيلسوف يتكلم بإسمه الشخصي وليست مهمته قول ما ينبغي أن يكون ولكن تفـــسير مـــا هـــو كائن بالفعل وفهم ما هو موجود، كما لا يلجأ الفيلسوف إلى الغمـــوض والرمـــزية كمـــا هي رمزية النبـــي - بل يتكلم بوضوح. أما الحقيقة الـــسياسية، فإن السياسي مثله مثل النبـــي لا يتكلم باسمه، بل يتكلم باسم المدينة La cité، وهـــو يختلف عن الفيلسوف، لأنه لا يكتفي بتفسير ما هو كائن بالفعل، بـــل يقول ما ينبغي أن يكون، أي الصالح العام الذي به تكون المدينة ونظامها. أما الحقـــيقة التعليمـــية فـــإن الأســـتاذ سواء كان فيلسوفا، أو صانعا، أو حرفيا، أو موســـيقيا... يملك معارف أو أفكار مرتبطة بممارسات وتمارين وله القدرة على أن يعلمها للآخرين[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 38

(2) ميـــشال فوكـــو، سقراط، الشجاعة وقول الحقيقة، ترجمة توفيق رشيد، ضمن دفاتر فلسفية الحقيقة، إعداد محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص 92-93.

فإن محمد أركون يحدد خصائص الحقيقة النبوية فيقول: "من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية والمقصدية هي تلك التي ينفخ فيها اللوغوس النبوي الديناميكية والحيوية في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدرا جديدا، إن الأديان المؤسسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن - الحق والقول الحق والممارسة الصحيحة وعلى كل مستويات تظاهرات الوجود البشري"(1).

وتظل الحقيقة النبوية تتمتع بطابعها المطلق، ومدينة للحقيقة العلمية بسبب نواقصها، لأن الحقيقة النبوية (الدينية) تقدم إجابات كلية ومصحوبة بالممارسات الشعائرية وبتقمص الحقيقة جسديا. "هذا في حين أن العلوم تستمر إلى حد كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف والجداول والهرميات والمناهج التجريبية التي لا تعلمنا شيئا عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء"(2).

ويلح أركون في سبيل دراسته للحقيقة على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبي في الدراسة والفهم، كدراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، كما يلح أيضا على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية "إن استكشاف مواضع انبثاق الحقيقة وأشكالها لا يعني فقط تجلياتها الإيجابية والتمثيلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال والكتب، وإنما يعني أيضا البرهنة على أن كل ثقافة تميل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحوير"(3).

وهكذا يستنتج أركون أن الممارسة الفلسفية هي المحك في التمييز بين الفكر النقدي الحر، الذي لا يتوقف عن البحث والتساؤل القلق، وبين الفكر المرتبط بإستراتيجيات الهيمنة ورهانات السلطة للفاعلين الاجتماعيين.

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 38
(2) المرجع نفسه، ص 39
(3) المرجع السابق، ص 39

الخاتمة

بعــد تحليل أهم عناصر وجوانب الإشكالية عبر مختلف مراحل الرسالة ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلت إليها كما يلي:

بالنــسبة للمنهج عند محمد أركون نلاحظ أنه يعتمد على المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات، وذلك حتى يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة، واعتماده علــى تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية والأعلام... الخ

إلى درجــة أن البعد النظري في عمله يطغى في كثير من الأحيان على البعد الإجرائــي والتطبيقي بمعنى آخر أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة.

كمــا نجــد أن الكثير من الأسئلة المهمة غائبة عند أركون خاصة فيما يتعلق بشروط نقل هذه المناهج من حقولها الأصلية وهي حقول الثقافة الغربية، إلى حقول جديــدة وهي حقول الثقافة العربية الإسلامية، حيث نجد أن أركون يقوم باقتطاع المناهج والمفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي والمعرفي، ويسقطها على مجال مخــتلف تماما عن مجال تشكلها وظهورها، ولا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلا غير مشروط.

وذلــك عكس الكثير من المفكرين العرب الذين يجعلون عملية النقل من حقل معرفي إلى آخر عملية مشروعة "عندما تنجح في ملائمة المفهوم المنقول مع الحقــل المعرفي المنقول إليه وتبيئته فيه. والتبيئة -في اصطلاحنا هنا- تعني ربط المفهــوم بالحقــل المنقول إليه ربطا عضويا، وذلك ببناء مرجعية له فيه تمنحه المشروعية والسلطة، سلطة المفهوم، في آن واحد. وعملية بناء المرجعية للمفهوم في الحقــل المنقول إليه، تتطلب بطبيعة الحال، الاطلاع على مرجعيته الأصلية، علــى ظــروف تشكلها ومراحل تطورها وبعبارة أخرى استحضار تاريخيتها وذلــك حــتى يتأتى التعامل مع المعطيات التي وضع لها المفهوم للتعبير عنها في

الحقـــل الأصـــل، والمعطـــيات التي يراد من ذلك المفهوم للتعبير عنها في الحقل الفرع"[1].

والهـــدف مـــن هذه التبيئة أو الملائمة هو الوصول إلى نتائج جديدة لا يمكن الوصول إليها بدون هذه المفاهيم والأدوات الإجرائية.

ولكن أركون ينقل المفاهيم من المذاهب الغربية بشكل جاهز دون أن يخضعها للتعديل والانتقاء بما تجعلها تتناسب والتراث الإسلامي، في الوقت الذي يخضع فيه ويطوع التراث الإسلامي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج، ومعنى ذلك أنه حسب طـــه عـــبد الرحمان عاجز "عن الاستقلال عن تلك المناهج والإيتان بما يقابلها ولو علـــى نمطهـــا، مع أنه لا استيعاب بغير هذه القدرة على اصطناع المقابل مثلا أو ضـــد"[2] لأن هذه العملية هي التي تضفي طابع التأصيل على هذه المفاهيم والمناهج فتصبح منقولة ومأصولة في الوقت ذاته.

والـــسبب في ذلك هو غياب القدرة على النقد، لأن "إسقاط آية وسيلة على أي موضـــوع يحتاج إلى مشروعية، ومشروعيته تقوم في التحقق من وجود المناسبة بـــين الوسيلة والموضوع، ولا مناسبة بينهما إلا إذا حافظت الوسيلة على إجرائيتها بعد نقلها من مصدرها، وحافظ الموضوع على خصوصيته. بعد إنـــزالها عليه، ولما كـــان أهل هذه القراءة الحداثية يفقدون القدرة على نقد وسائلهم المنقولة من جهة تحـــصيلها لهـــذه المناسبة، مع العلم بأن هذا النقد شرط في تحققهم بالحداثة، كان الأجدر بهم أن يتركوا ممارسة الإسقاط، ويتعاطو تحصيل هذه القدرة، حتى يحفظوا اجرائية الأداة المنقولة، وخصوصية المحل المنـــزلة عليه"[3].

ولكـــن يبدو أن أركون لا يهتم بضرورة تأصيل هذه المفاهيم، ولا يبحث في تاريخية مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، مع وعيه بأنها استجابة لحاجات المعرفة الناتجة عن الأطر الاجتماعية والاقتصادية المستحدثة في المجتمعات الغربية.

---

(1) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، عام 1995، ص 14

(2) طـــه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، عام 1994، ص 11

(3) طـــه عـــبد الرحمان، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، المغرب، لبنان ط1، عام 2006، ص 190

والدليل على ذلك أنه "فيما كتب بالعربية يعتمد المصطلحات المنحوتة، بمعنى أنـــه يحافظ على البنية الصوتية الغربية للمفهوم ويختار لها الرسوم العربية المطابقة لها صوتيا مثل "إبستمي" و"انتربولوجي" و"استراتيجي" و"إيديولوجي""[1]... الخ.

وممـــا يلاحـــظ أيضا أن أركون في جمعه بين المناهج المتناقضة لا يعمل على صـــهرها وتخـــريجها في بنية منهجية واحدة منسجمة تدمج المختلفة ضمن تصور واحـــد، وهـــذا مـــا جعله يسلك طريقا صعبا "إذ ما يقع عادة الباحث أمام كثرة الجمـــع والتعدد في السهو، وهذا ما يؤدي به إلى التناقض لأنه يجمع بين فلسفات مختلفة اختلافا بنيويا وأصوليا. وقد وقع أركون في هذا النوع من الخطأ عندما جمع بين فلسفتي فوكو وهابرماس، وهو ما أوقعه في الخلط ومن ثم في إحداث كثير من الثغرات والفراغات في خطابه الناقد للعقل الإسلامي"[2].

وبالـــرغم أيـــضا من أن الدرس الابستمولوجي يؤكد على أنه ليس هناك من خطـــاب أو مـــنهج بريء، ذلك أن كل منهج يرتبط بحقبة زمنية معينة في مجتمع معين، ويستجيب لحاجات ذلك المجتمع، وهذا يعني أن كل منهجية نسبية وليست شاملة، وهذا يعني أيضا "أن عدم براءة أي منهج وارتباطه الإيديولوجي يعنيان أننا حـــين ننقل منهجا معينا إلى واقع مغاير للواقع الذي نما فيه فإننا نتجاهل الخلفيات الثقافـــية والاجتماعية التي تحكمت بوجوده، وهذا سيقودنا حتما إلى أخطاء فادحة في أي حكم نحاول أن نطلقه على واقعنا"[3].

ولكـــن بالرغم من كل هذه المزالق التي تحوم بعملية نقل المناهج الغربية، فإننا نجـــد المتن الأركوني تزدحم فيه المفاهيم الغربية وتتداخل بشكل غزير ومفرط، مما يجعـــل حالـــة أركـــون" هي انعكاس لعقلية الاستهلاك للإنتاج الفكري الغربـــي وتكـــريس الـــشعور بالتبعـــية المعـــرفية، وهي تبعية لا تقل عن التبعية الاقتصادية والحضارية، بل إن التبعية المعرفية من المنظور "المعرفي الأصولي، هي السبب العميق للتبعية الاقتصادية والحضارية لأن أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة"[4].

---

(1) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 60

(2) المرجع نفسه، ص 63

(3) جـــورج زيناتـــي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت عدد 08، عام 1980، ص 130

(4) مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 61

وهـــذه التبعية المعرفية والمنهجية قد تفقد الفكر والمفكر هويته، ولا تسمح له بتحقـــيق الإبداع والبناء ولا تساهم في شق طريق الاستقلال الفكري والفلسفي في الفكر العربـــي المعاصر.

ويـــضاف إلى مـــا سبق أن عدم التزام أركون بمنهج واحد محدد المعالم أبقى كـــتاباته تبشر دائما بفتح مشاريع في البحث وتدشين ورشات في الدراسة، وهي المـــشاريع والورشات التي لا يستطيع فرد واحد أن ينجزها مهما أوتي من العبقرية والقوة.

ويمكنـــنا أن نلخص كل ما سبق في نقطتين أساسيتين هما: أن أركون لم يهتم بتاريخـــية المناهج الغربية، وبتاريخية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولذلك رأى فيها المخرج من كل أشكال الانغلاق التي يعاني منها التراث العربـــي الإسلامي، أي أن تحـــديث هـــذا التـــراث وتجديده متوقف على إخضاع موضوعاته لمناهج العلوم الإنـــسانية والاجتماعية الغربية. والنقطة الثانية الناتجة عن الأولى هو أنه لم يقم بنقد المـــناهج الغربية بل نجده يتعامل معها وكأنها مناهج ناجزة وكاملة وذلك حال بينه وبين إمكانية التمييز في هذه المناهج بين العلمي والإيديولوجي، وبين العام والخاص وبين الموضوعي والذاتي.

هـــذا بالنسبة للمنهج أما بالنسبة للنـــزعة التي ارتبطت باسم أركون، وهي الأنـــسنة، فإنه يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النـــزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوربا، وهذا عكس ما يذهب إلـــيه الكثير من الباحثين الذين يربطون ظهور النـــزعة الإنسانية بالحضارة الغربية وتحديدا بداية من القرن 16 الميلادي.

ويعـــود الفـــضل في ظهور النـــزعة الإنسانية عند العرب إلى التفاعل الذي حـــصل بـــين التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية، حيث استطاع الفلاسفة أمثال الفرابـــــي، وابن سينا، وابن رشد، والفلاسفة الأدباء أمثال أبو حيان التوحيدي، وابـــن مـــسكويه، الجاحظ... الخ أن يجسدوا الموقف الإنساني المنفتح على العلوم الدينـــية والعقلانية، بمعنى أنهم استطاعوا الجمع بين الدين والفلسفة بكثير من الحرية فلقـــد استطاع المعتزلة أن يجسدوا الموقف العقلاني ذو النـــزعة الإنسانية في مجال العقـــيدة واستطاع الفلاسفة أن يجسدوا الموقف الفلسفي ذو النـــزعة الإنسانية في

مجـــال المعـــرفة والـــسياسة والأخلاق... الخ وكل ذلك أدى إلى إزدهار النـــزعة الانسانية في العالم الإسلامي واحتضنتها حواضر مختلفة كبغداد، واصفهان، والري، وشيراز، وقرطبة، وإشبيلية ويسجل أركون أن النـــزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالا كليا عن المرجعية الدينية أي أنها ظلت متمركزة حول الوحي أو حول الله، بمعنى أن المرجعية الدينية كانت تمثل حدودا ثابتة لا يمكن اختراقها أو الخروج عنها، وكان الخروج عليها يمثل بالنسبة لتلك الفترة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه، وذلك عكس النـــزعة الإنسانية في الغرب والتي بلغت أوجها في القرن 18، حيث تم فيها الخروج على الدين، أي أنها نـــزعة إنسانية متمركزة على الإنسان. وذلك مـــن خلال اختراق الميتافيزيقا الغربية وتفكيك مسلماتها، وقراءة النصوص الدينية قـــراءة تاريخـــية ممـــا أحالهـــا إلى نـــصوص بشرية مع أعمال سبينواز وهايدغر ومـــاركس... الخ ويظـــل أركون يبحث في أسباب تراجع النـــزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربـــي، والتأسيس لما يسميه "سوسيولوجيا الفشل"، لمعرفة لماذا مثلا نجـــح ابـــن رشد في الغرب وفشل عند العرب، ومن ثمة نجحت العقلانية والحداثة هـــناك وفشلت هنا، أملا منه في بعث الموقف العقلاني ونـــزعة الانسنة في الفكر الإســـلامي المعاصر، ومشروعه في نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تجاوز الجوانب الأسطورية والايديولوجية والدوغمائية والتركيز على الجوانب العقلانية والتنويرية. مـــن خلال الإسترشاد باللحظات العقلانية في التراث مثل لحظة المعتزلة ولحظة ابن رشد، أو لحظة التوحيدي..الخ.

وفي مـــا يخص التأويل فإنه يتجه عند أركون إلى إحداث القطيعة مع التأويل الفيللوجي من جهة، والتأويل الأرثوذكسي من جهة أخرى للنص المقدس خصوصا ونـــصوص الفكر الإسلامي عموما، فإذا كان النص في نظر الفيللوجي لا يمكنه أن يقول لاحقا ما لم يتمكن من قوله في الأصل، لأن المجال اللغوي المشترك بين المؤلف والمتلقي الأصلي هو الذي يحدد المعنى. فإن التأويلية عند أركون تركز على المتلقي وتعطي له الحق في إعادة بناء القصد الأصلي بما يتناسب والمتغيرات الجديدة.

وإذا كان النص من المنظور الأرثوذكسي الدوغمائي لا يتحمل إلا معنى واحد صحيح وثابت، وهو المعنى الصحيح الذي يتطابق مع القصد الإلهي، وبنتج الحقيقة، فـــإن أركـــون يتعدى هذا المعنى ويقول بالمعنى المتعدد والمختلف باختلاف أدوات

الـــتأويل، وبالـــتالي فـــإن كل المعاني هي متساوية ولا يوجد معنى صحيح ومعنى خاطئ، فالمعاني تتعدد بتعدد المذاهب والفرق والفئات الاجتماعية بشكل عام.

أي أن أركـــون لا يفـــتش عن التأويل الصحيح يريد تكريسه بدل تأويلات أخرى خاطئة يصفها حينا بكونها أيديولوجية أو أرثوذكسية حينا آخر، إنما غرضه هـــو تحريـــر الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي أي أن إستراتيجيته التأويلية لا تتطلب تأويلا بعينه لأنه بنظره لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفارق وشامل، فكل معـــنى هو مبني، أو الهرمينوطيقا هي نظر وتأملات في عمليات الفهم الممارسة في تأويـــل النصوص، أي لا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقا، وإنما توجد تأويلات مـــتعددة ومتناقـــضة، ولذلك يصف قراءته بأنها قراءة متسكعة متشردة لا تحكمها قـــواعد ثابـــتة، ويحـــدد غرضـــه من تحليل الخطاب الديني بأنه ليس تقديم معانيه الـــصحيحة، وإبطـــال التفاسير الموروثة، وإنما غرضه هو بيان الخصائص اللسانية والـــصفات اللغوية وآليات العرض والاستدلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما يسميه الخطاب النبوي.

وهـــذا يقودنا إلى القول بأن أركون في ممارسته للتأويل يظهر تفكيكيا أكثر مـــنه أركيولوجيا، لأنه لا يكتفي بالبحث عن الطبقات العميقة للمعنى في الفكر الإســـلامي ليقف عندها، وإنما يتعدى ذلك إلى التأويل التفكيكي الذي يتأسس علـــى أنقـــاض المركـــزية العقلية التي تقارب المعنى والحقيقة من منظور الإطلاق والكلـــية، والتفكـــيك من الناحية الابستمولوجية يتموقع خارج نظام المركزية العقلـــية للفكر الغربـــي وهي المركزية التي تنتظم المعرفة من خلالها حول حقيقة مطلقـــة ونهائية، وبالتالي فإنها تحد من المعاني الممكنة، وتكرس دلالات سابقة في الوجود على اللغة، فمع دريدا الذي ارتبط اسمه بالتفكيك لا توجد حقيقة خارج النص، فالنص هو الذي يتكلم، بمعنى أن التأويل من منظور التفكيك لا يرنو إلى إثـــبات أي مدلول نهائي للنص، وبالتالي فإن حرية التأويلات غير مقيدة بقواعد محـــددة مـــسبقا، فكل نص قابل للتأويل بطريقة مختلفة، لأن النص هو نسيج من العلامـــات والرموز والإحالات غير المتناهية وهو بلغة دريدا آلية للتشتيت وليس لإعـــلان الحقـــيقة وبـــيانها، وهكذا فإن رهان التأويل ليس قمع النص، بل فتح الأبواب أمام سيرورته الدلالية.

ومن هذا المنظور يصبح القرآن حسب أركون نصا إشكاليا يتضمن احتمالات متعددة، ويتحمل قراءات وتأويلات غير متناهية، ولا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الإنفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعا للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي، ويتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى إدراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكلم المتعالي، وكل ما يستطيع أن يتوصل إليه القارئ من معاني هو نتاج عملية التأويل التي يمارسها انطلاقا من مرجعياته الثقافية والمعرفية والعلمية المختلفة، أي أن المعاني المتوصل إليها هي مجرد إبداع إنساني.

وانطلاقا من هذا الأمر يدعو أركون إلى تشكيل "لاهوت حديث" عن الإسلام، أي لاهوت ليبرالي، على غرار ما حدث في المسيحية واليهودية، اللتان تعرضتا إلى كل أشكال البحث الوضعي من قبل العلوم الإنسانية والاجتماعية، فالفكر الديني المسيحي عرف ثورات دينية كبرى سمحت له بأن يساير حركة الحداثة وتقدم الفكر العلمي والفلسفي في المجتمعات الغربية، لأن اللاهوت القروسطي كان عائقا أمام التقدم، ولذلك يعتبر أركون الثورة الدينية التي عرفتها أوربا تعادل وتزيد أهمية من الثورة الكوبرنيكية، والثورة الدينية في أوربا عرفت عدة مراحل حيث بدأت بثورة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر على يد لوثر، ثم تطبيق المنهج التاريخي من قبل سبينوزا على النصوص الدينية في كتابه "مقالة في اللاهوت والسياسة" في القرن 17، ثم ثورة التنوير في القرن الثامن عشر على يد الفلاسفة الكبار من أمثال فولتير، وكانط، وروسو، وديدرو... الخ. ثم تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية من مثل مقارنة الأديان، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس التاريخي والانتربولوجيا الدينية، والانتربولوجيا الثقافية على التوراة والإنجيل، وتشكيل لاهوت ما بعد التحرير، يتناسب وقيم الحداثة.

ولقد وجدت الثورة الدينية ما يسندها ويقويها في الثورة الابستمولوجية وبفضل الثورة الدينية لم يعد الدين أو النصوص الدينية المقدسة تفسر تفسيرا لا تاريخيا أو لا عقلانيا ولا يفتأ أركون يقارن بين ما حصل في الغرب وبين ما يحصل في الإسلام، فالتجديد أو الثورة الدينية مؤجلة بالنسبة للإسلام بالرغم من أنه يندرج في إطار "الخطاب النبوي" و"الديانات التوحيدية"، وبالنسبة له فإنه بدون

ثورة دينية فإن فرضيات الفكر الإسلامي السكولاستيكي تبقى هي المسيطرة، وهي الخلط بين الأسطوري والتاريخي، والتكريس الدوغمائي للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوق المسلم على غير المسلم، وتقديس اللغة، والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته، ولا تاريخية العقل... الخ من الفرضيات التي يذكرها أركون.

ولعل أهم مشكلة يركز عليها أركون هي ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي وانتربولوجي مقارن وذلك من خلال نزع صفة القداسة والتعالي عن القرآن، والعمل على أنسنته أي نقله من محور المتكلم الله إلى محور المتلقي الإنسان، أي من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، أي مقاربة الوحي، أو القرآن الكريم مقاربة تجعله لا يختلف عن غيره من النصوص، وأركون لا يخفي ذلك فهو يعتبر الوحي في أكثر من مناسبة عبارة عن خطاب لغوي مجازي، ولا ينبغي بالنسبة له أن نفرق بين الأديان الوثنية وأديان الوحي، لأن هذا التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل تنوي.

ومن بين العمليات الإجرائية التي يقوم بها أركون لتحقيق ذلك أنه مثلا يحذف عبارات التعظيم والتمجيد المرتبطة بالقرآن كما أنه يستعيض عن المصطلحات الدينية المتعارف عليها بمصطلحات جديدة، فبدل القرآن يستعمل مصطلح "الظاهرة القرآنية" وبدل "الخطاب الإلهي" يذكر مصطلح "الخطاب النبوي" وبدل "المصحف" يستعمل مصطلح "المدونة"... الخ.

كما أنه يسوي بين الاستشهاد بالقرآن الكريم والاستشهاد بالكلام البشري، ويماثل أيضا بين القرآن الكريم والنبي عيسى عليه السلام. لأن كلمة الله تجسدت في عيسى بن مريم كما تجسد كلام الله في القرآن الكريم، كما يميز بين "القرآن الشفوي" و"القرآن المكتوب" وبين الوحي المتعالي والوحي التاريخي المجسد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، بمعنى أن القرآن تم إنتاجه وفقا للشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، وعليه فإن الفهم التزامني له يتطلب إعادة فهم الشروط الثقافية التي تحكمت بولادته، وهذا ما يقصده أركون بأرخنة المقدس.

وهكـــذا يظـــل أركون يأمل باستقبال الفكر الإسلامي لعلم لاهوتي نقدي مـــشابه لعلم اللاهوت الغربـــي الذي عرفته أوربا، وذلك بتطبيق المنهجية النقدية التاريخية على النصوص المقدسة في الإسلام كما طبقت على المسيحية واليهودية من قبل.

ومـــن بـــين الأفكـــار الأساسية التي يستند إليها مشروع أركون في الأنسنة والـــتأويل هـــي فكرة استحالة التأصيل أي رفض كل شكل من أشكال التأصيل، سواء كان دينيا أو فلسفيا أو معرفيا، لأن كل عملية تأصيل هي بدورها تحتاج إلى المراجعة، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية، حتى تنكشف تاريخية كل تأصيل، لأنـــه لا شـــيء يحمـــل في ذاته استقراره وأصله، ولهذا يعمل أركون على أشكلة الـــبدهات واليقينيات والمفاهيم المشكلة للاعتقاد الديني، كمفهوم الوحي، ومفهوم الله... الخ. وذلـــك دفاعـــا مـــنه على حقوق القراءة النقدية، وضرورة أن تفرض نفسها.

وفي هذا السياق نجد أركون يرفض فكرة الأصول في الفقه، أي أن ما قام به الفقهاء من عمل تأسيسي للعلوم الدينية والفقهية بالخصوص هو عمل تاريخي جاء كاستجابة لحاجات المجتمع الملحة السياسية والاجتماعية والثقافية.

ونفـــس الأمـــر بالنسبة للعقل التنويري، لأنه ثم التسليم، بأن كل حقيقة هي دائمـــا في حالة تحول وتغير وأن صحة كل مسألة تتوقف على قابليتها للمراجعة، وهذه الحقيقة ظهرت في الدرس الابستمولوجي الفرنسي بشكل كبير. ولكن ما لا ينتـــبه إليه أركون هو أن أطروحته "هي أيضا تأصيل لشيء ما، حتى وإن كانت في جوهرها استئصال، لكن أركون لا يعبأ بدقائق المفارقات الفلسفية، هذا إن لم يكن في غـــربة عنها، بل إنه يتباهى بتلك النسبوية ويدعمها بمقولات الفلسفة الفرنسية المعاصـــرة الـــتي بحسب زعمه، ترفض التفكير في الحقيقة بصفتها مؤصلة أو قابلة للتأصيل انطولوجيا ومنطقيا ومفهوميا"[1].

وما يترتب عن رفض فكرة التأصيل، والقول باستحالتها هو الدعوة إلى ذاتية التأويلات ونسبية القيم، وتفكيك الأصول.

---

(1) محمـــد المزوغي، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، العدد 342، عام 2007، ص 47

أما عن علاقة أركون بالإستشراق فإنها تعود إلى أيام دراسته بجامعة الجزائر في بداية الخمسينات من القرن الماضي، منذ تلك الفترة بدأ يشعر بضجر كبير من طــريقة المستــشرقين. وعندما انتقل إلى فرنسا تأكد من أن التعليم الاستشراقي جامد ومحنط، ولا يساير التطور الحاصل في علوم الإنسان والمجتمع في فرنسا، وأن جــدران جامعــة الــسوربون سمــيكة جدا لا تصل أبدا بين ما يقوله المحاضر المستــشرق، وأستاذ محاضر في غرفة ملاصقة، وذلك ما أكده في مقدمة أطروحته لنيل الدكتوراه.

فالمستشرقون أمثال شارل بيلا، وريجيس بلاشير، وروبير برونشفيك، وهنري لاووســت ظلوا سجناء المنهجية الفيلولوجية (فقه اللغة) التاريخانية، ولم يستطيعوا التحرر منها.

أما أركون فإنه ظل مشدودا إلى الآفاق التي افتتحتها علوم الإنسان والمجتمع، مــن خلال أعمال كلود ليفي ستراوس، وفيرنان بروديل، ولوسيان فيقر، وميشيل فوكو، وغاستون باشلار... وبصورة عامة كل الفلسفة الفرنسية في النصف الثاني من القرن العشرين.

ولهــذا السبب نجد أن أركون لا يمل من بيان عيوب المنهجية الاستشراقية وقصورها كما أنه يقوم بتصنيف المستشرقين إلى عدة مجموعات، ويحاول أن يبين مــصدر خطــاب كــل مجمــوعة ووظيفــته الإيديولوجية، وما يلزمه من نقد إيديولوجي.

ولكن رغم كل تلك العيوب والنقائص التي اتسمت بها المنهجية الاستشراقية فــإن أركــون يــرفض المشاركة في المعركة الإيديولوجية الدائرة ضدها في العالم العربـــي الإســـلامي، خاصة في جانب ارتباط الاستشراق بالاستعمار، وإرادة الغرب في الهيمنة كما هو الحال بالنسبة لشخصية "برنار لويس" كما أنه يعتقد أن الممارســة العلمية عند المسلمين لا تزال تحت مستوى علم الإسلاميات الغربـــي، أي أنها بعيدة عن النظام الجديد للمعرفة.

وفي المقابل نجد أركون على مستوى التطبيق يأخذ بآراء المستشرقين ويتعاطى معها على أنها حقائق علمية، وليست مجرد تأويلات أيديولوجية كما يفعل التراث العربـــي الإسلامي.

وهـــذا مـــا توقفنا عنده في إتباعه لآراء المستشرق الألماني "نولدكه" في ما يخص إعادة ترتيبه للتسلسل الزمني للسور والآيات، وإعادة تنظيمه لمجموع عبارات ونصوص الوحـــي، كمـــا نجده يشيد بأعمال ريجيس بلاشير.. وهي الأعمال والآراء التي تحاول إثـــبات عـــدم اتساق النص القرآني، بمعنى أن النص القرآني في ترتيبه يخلو من الاتساق المنطقي، ومن الاتساق التاريخي، ولذلك وصف أركون القرآن بأنه يدهشنا بفوضاه!!.

كمـــا أنه يعيد قراءة المستشرقين للقرآن الكريم، ففي قراءته لسورة الكهف، يؤكد آراء ريجيس بلاشير المتعلقة بنقد نص القصة أو الحكاية، ويرى أنها تعرضت لتحويـــرات وأن قصة "ذي القرنين" الواردة في سورة الكهف هي قصة الأسكندر المقـــدوني، وأن روايـــة القرآن لهذه القصص أقل دقة بالمقارنة برواياتها في النصوص الدينية السابقة عليه.

ومـــا نستنتجه أن أركون لا يريد فقط أن يدرس التراث العربـــي الإسلامي بـــنفس الكيفـــية التي درس بها الغربيون تراثهم، بمعنى لا يريد فقط أن يحذوا الفكر العربـــــي المعاصر في علاقته بتراثه وتاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه وفكره، وإنمـــا يضيف إلى ذلك أن تكون علاقتنا بتراثنا تمر عبر الاستشراق، أي أن يكون الاستـــشراق وسيطا بيننا وبين تراثنا ولعل مشروع الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للإسلاميات التقليدية أي الاستشراقية.

ومـــن أهـــم القـــراءات التأويلية التي يراهن عليها أركون من أجل بناء فكر إســـلامي جديد، نذكر القراءة الألسنية والقراءة السيميائية، حيث يتكئ أركون في تجـــريبه للقـــراءات المختلفة للنص الديني على المفاهيم الألسنية والسيميائية، وذلك لمعـــرفة كـــيف يشتغل النص القرآني، وكيف يشكل المعنى ويصيغ الوعي، محاولا اســـتخلاص ألسنية للغة الدينية، لأن اللغة الدينية في نظره تختلف عن اللغة العادية، لأنها ليست أداة للتوصيل فقط، بل هي أكثر من ذلك لغة طقسية شعائرية. أي أن المـــؤمن لا يعـــبر بالكلمات، وإنما يعبر أيضا بالطقوس والشعائر المصاغة صياغات لغـــوية وحركية، وهذا ما يجعلها قادرة على تحقيق التسامي والتعالي، وإضفائه على ما هو حسي وتاريخي، وهذا ما يجعل حسبه أن أنماط اللغة الدينية، أو أنماط الخطاب النـــبوي تـــتحكم في الـــروابط القائمة بين اللغة والفكر، وعليه فإنها تتحكم بطريقة ممارسة العقل لنشاطه، وهو ما يسميه أركون حكم اللغة والكلام Logocratie.

كمـــا يطـــرح أركون أيضا إشكالية العلاقة بين العلامات اللغوية والمعنى من المـــنظور الحديث، ففي السيمياء الحديثة عكس التصور التقليدي، لا يوجد تطابق بـــين الاسم والمسمى، لأن العلامات اللغوية لا تشير إلى أشياء في الواقع الخارجي بـــشكل موضـــوعي، وإنمـــا هي تحيل إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعـــة، ومن ثمة لا يتحدد الهدف عند أركون في تحليله للخطاب الديني لتقديم معانـــيه الـــصحيحة الموضوعية على الطريقة الأرثوذكسية، وإنما لإظهار الخصائص اللـــسانية واللغوية، وآليات اشتغاله في البرهان والاستدلال والتبليغ والتفنيد... الخ والتحلـــيل الـــسيميائي يحقق لأركون هدفا ابستمولوجيا كبيرا يتمثل في أنه يعري الـــنص مـــن كل ما يحيط به من التقديس، ويكشف عن حقيقته المادية، أي كونه مكـــتوبا بلغة بشرية وخاضعا لقواعدها اللغوية، ومنطويا على فضائها المفاهيمي، والمعرفي، وذلك يساهم في الحفاظ على المسافة النقدية اتجاهه.

كمـــا يـــتحول النص القرآني وفق القراءة السيميائية إلى خطاب يتألف من المرســـل القائـــل (الله) والمرسل إليه الأول (محمد) والمرسل إليه الثاني (البشر)، أي يـــتحول إلى بنية سيميائية نموذجية عليا، وهي البنية التي تخترق كل أنماط الخطاب القـــرآني المخـــتلفة وهي النمط القصصي، والنمط الحكمي، والنمط الاستدلالي، والنمط الإنشادي التسبيحي، والنمط التشريعي... الخ.

ونلاحظ أن أركون عندما يخضع النص القرآني للأدوات الألسنية والسيميائية غرضـــه هو معرفة القدرات التعبيرية للغة ودور ذلك في تشكيل المعنى، وبذلك فإنه يقدم قراءة حداثية تختلف عن القراءات السابقة، لأن القراءات السابقة غرضها هو تحـــصيل الاعتقاد ولذلك يصفها أركون بأنها قراءات إيمانية، أما قراءة أركون فهي قراءة معرفية نقدية، غرضها تحصيل المعرفة.

وتجد القراءة الألسنية والسيميائية سندها في النقد التاريخي الذي يطبقه أركون علـــى النص المقدس أي القرآن على طريقة اسينوزا في دراسته "رسالة في اللاهوت والـــسياسة"حـــيث طبق النقد التاريخي على التراث اليهودي. وعلى حياة النبـــي محمـــد (ص) علـــى طريقة ارنست رينان في دراسته "حياة يسوع المسيح"، ونقد الحـــديث النـــبوي الشريف... لأن مثل هذا النقد برأيه يمكننا من طرح كلام الله طرحا إشكاليا أي طرحه خارج أية أسبقية تيولوجية.

كما تجد هذه القراءات أيضا ما يدعمها في المنظور الأنتربولوجي الذي يراهن عليه أركون كثيرا، لأن البحث الأنتربولوجي يدرس الإنسان من كل جوانبه وأبعاده، فهو يهتم بالثقافة العالمة، والثقافة الشفهية، كما يدرس الخيالات، والأساطير، والتصورات الإيديولوجية... الخ.

وفي سياق المقاربة الأنتربولوجية يهتم أركون بالمقدس وتجلياته المختلفة، ويدعو إلى إعادة كتابة تاريخه، لأن التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، ولا يمكن فصله عن جملة الصيرورات الاجتماعية والسياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيون.

وتجد كل القراءات السابقة الألسنية والسيميائية والتاريخية والأنتربولوجية أسسها النظرية في القراءة الفلسفية. لأن الفلسفة هي التي تضمن مبدأ الحرية النقدية تجاه كل الحقائق فالفكر الفلسفي ضروري لكل ما ينجزه البحث التاريخي والأنتربولوجي والسوسيولوجي واللغوي في الفكر الإسلامي، لما يوفره من فكر نقدي يملك القدرة على فحص النتائج التي استقرت على أساس أنها حقائق في الوعي الجمعي للناس.

فالفلسفة هي خطاب نقدي تجاه كل الخطابات التي تقدم نفسها على أساس أنها خطابات تنص على الحقيقة، وهي تتصادم مع كل أشكال التحديد الدوغمائي للحقيقة، ومن أجل التحديد النقدي لها. فالحقيقة وفق التحديد النقدي لها ليست جوهرا أو شيئا معطى بشكل نهائي وإنما هي تركيب ما إن يكتمل حتى ينهدم ويتفكك ويحل محله تركيب جديد.

فالحقيقة حسب التصور الابستمولوجي ليست أبدية أو خالدة، أي أن التصور الابستمولوجي الحديث للحقيقة يأخذ بعين الاعتبار تاريخيتها، فلا توجد حقيقة خارج التاريخ، أي أن التاريخ محايث للحقيقة، وبالتالي لا توجد حقيقة مثالية أو متعالية ومستمرة عبر مدار التاريخ، لأن الحقيقة تخص الكائن الإنساني المنخرط في التاريخ الواقعي بموازين الفاعلين الاجتماعيين.

والحقيقة بهذا المعنى عدة مستويات، وهي المستوي اللغوي السيميائي من أجل الإحاطة بالمعنى، والمستوى التاريخي من أجل تحديد المنشأ التاريخي، والمستوى السوسيولوجي لمعرفة الحقيقة كانعكاس للحاجة والصراعات والآمال الراهنة

للجماعــة، والمستوى الأنتربولوجي من أجل موضعتها مع البنى الأنتربولوجية لكل تظاهــرة بــشرية، ولذلك نجد أركون كثيرا ما ينص على ضرورة التمييز بين ما يسميه "الحقيقة السوسيولوجية" ذات الانتشار الواسع و"الحقيقة الحقيقية"، كما أنه لا يفتأ يبحث أسباب في "سوسيولوجيا الفشل" للفكر العقلاني والفلسفي، وكيف نجح مثلا فكر ابن رشد وانتشر في الغرب، في الوقت الذي فشل فيه عند العرب.

ولا يحــتاج الــباحث في فكر أركون إلى جهد كبير ليقف في قراءته للفكر الإســلامي ونــصوصه الكبرى على بصمات الفلسفة الفرنسية المعاصرة والفلسفة الغــربية بشكل عام، حيث ينتقل أركون بين نــزعات الفلسفة الفرنسية المختلفة ومــناهجها مــن مثل أركيولوجيا فوكو. وتفكيكية دريدا، وتأويلية بول ريكور، وتاريخ الحوليات، وسيميائية بنفينست وجيرار جينات، ورومان جاكبسون... الخ.

ومــن بين الأفكار الأساسية التي ميزت فكر أركون نجد فكرة العلمنة، حيث نجده يقدم فهما لها مغايرا لما هو سائد، فهو أولا يربط العلمنة بالمعرفة، فهي إحدى مكتــسبات الــروح البشرية، وهي تعمل من أجل الوصول إلى الحقيقة. وهذا هو المــدخل الابــستمولوجي لهــا. كما أن أركون يحتفظ لنفسه بالمسافة النقدية من الموقفين الديني والعلماني.

فبالنــسبة للموقف الديني فهو حسب أركون يتبنى الوحي دون تساؤل، أي يــضعه بعيدا عن كل مناقشة عقلية، ويخول فئة واحدة من الناس وهي فئة الفقهاء لقــراءة معطــى الوحي دون غيرهم واعتبار قراءتهم على أنها هي وحدها القراءة الصحيحة والأرثوذكسية.

كما أن الإسلام ليس مضادا للعلمانية، فالعلمانية حسب أركون موجودة في القــرآن وتجربة المدينة، وأن الدولة الإسلامية الأموية والعباسية كانت دولة علمانية وليــست دينــية وكــل الأنظمــة التي ظهرت في العالم العربــي الإسلامي بعد الاســتقلال هي أنظمة علمانية في الحكم والإدارة والتسيير، وفي التراث العربــي الإســلامي ظهــرت نــزعات علمانية كما هو الحال عند المعتزلة في قولهم بخلق القــرآن، ونفس الأمر بنــزعة الأنسنة عند التوحيدي، ومسكويه والجاحظ وابن ســينا... الخ، والخطــاب الإســلامي المعاصر هو خطاب علماني حتى وإن أبدى معارضــته للفكــر العلمــاني، وعليه فإن العلمنة التي يدعو إليها أركون في العالم

الإســـلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سياسية سلطوية.

أمـــا بالنـــسبة للموقف العلماني، فإن أركون يميز فيه بين نوعين من العلمانية وهما: العلمانية والعلمانوية، أي العلمانية المناضلة والمتطرفة مقابل العلمانية المنفتحة، ويعيب على العلمانوية التي ارتبطت بصعود النـــزعة الوضعية والعلموية في الغرب، كونها تحذف كل القضايا المتعلقة بالدين والمقدس والمتعالي، فهي تهمش وتلغي البعد الـــديني، ولا تعترف بالدين كعامل أساسي يتحكم بالوجود، وبالرغم من الناحية التاريخـــية لا يمكـــن إهمال الدين بصفته عاملا تاريخيا ساهم في تشكيل مجتمعات الكـــتاب. كما أن الناس لا يستطيعون العيش بدون مقدس وبدون رمزانية دينية، وبالـــتالي ما ينقص العلمانية هو نظرية في التقديس، ومن هذا المنطلق ينتقد أركون المدرسة العلمانية في فرنسا التي أسسها جول فيري في أواخر القرن 19م، والتي تمنع تـــدريس المذاهب الدينية بما فيه المذهب الكاثوليكي، وتحذف كل المسائل المتعلقة بـــتاريخ الأديـــان والانتربولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام، ويدعو أركون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمانية.

ومـــن جهة أخرى ينتقد أركون تجربة كمال أتاتورك العلمانية في تركيا، لأنه مـــشروع أجنبـــي أنـــزل في بلد إسلامي دون أن ينبع من صلب المجتمع، كما أن العلمـــنة في تركيا أهملت البعد الديني في نظره، ولذلك لم تستطع تركيا أن تكون نموذجا للمجتمعات الإسلامية الأخرى، بل أدت دور النموذج المضاد.

وعلـــيه فإن أركون تجاوز النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة والدولـــة، فهـــي أكبر وأعمق من التقسيم الثنائي للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجـــتمع. وهـــذا الفهم للعلمنة يختلف عن كثير من المقاربات السائدة في الخطاب العربـــــي المعاصر للعلمنة سواء مقاربات التيار العلماني، أو مقاربة التيار الأصولي وبعـــد أن حـــصرت النتائج في النقاط السابقة الذكر، أقول أن محمد أركون يبقى صـــاحب مشروع فكري، يعلن أن غرضه هو تحديث الفكر الإسلامي من خلال ضرورة انفتاحه على الفكر الغربـــي، والمعرفة النقدية المعاصرة، كما أنه يدعو إلى ضـــرورة تقـــارب الأديـــان، وخاصة أديان البحر الأبيض المتوسط وهي الإسلام والمـــسيحية والـــيهودية، وذلك لحماية الإنسان من العنف، لأن الخطاب الديني أو

النبوي من وجهة نظره خطاب واحد. كما يدعو أيضا إلى ردم الهوة بين المذاهب الإسلامية.

كمـــا تكمن أهمية أركون أنه عمل على تقديم تأويل جديد للفكر الإسلامي، مـــن خـــلال إعطاء الأهمية للفهم أولا، وذلك حتى يمكن الخروج من نظرية المعنى المـــنغلقة الدوغماتية إلى نظرية المعنى المنفتحة وهذا الخروج يحقق الأنسنة التي يحلم أركون بتحقيقها في يوم ما.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

- القرآن الكريم
- كتب محمد أركون

باللغة العربية:

- محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، عام 1990.
- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 2001.
- محمد أركون، لوي غارديه، الإسلام الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، عام 1983.
- محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، عام 1996.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1992.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، عام 1993.
- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، عام 1999.
- محمد أركون، الفكر العربـــي، ترجمة، عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط3، عام 1985.
- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إى تحليل الخطاب الديني، ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط1، عام 2001.

- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، عام 1993.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربـــي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، عام 1996.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة، هاشم صالح دار الطليعة، بيروت، ط2، عام 2000.
- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة، هاشم صالح دار الساقي، بيروت، ط1، عام 2001.
- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، عام 1993.
- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة، صباح الجهِتم، عطية للنشر والترجمة والتأليف، لبنان، ط2، عام 1997.
- محمد أركون، نـــزعة الأنسنة في الفكر العربـــي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، عام 1997.

باللغة الفرنسية:

- MOHAMMED ARKOUN, Comment lire le coran? In: le coran, traduit de l'arabe par: KASIMIRSKI, GF FLAMMARIO, Paris, 1970.
- MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et islam, combats et propositions, librairie philosophique J. URIN, Paris, 2005.
- MOHAMMED ARKOUN, La pensée arabe, presses universitaires de France, 1er édition, 1975.
- MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, maison neuve et la rose, Paris, 1982.
- MOHAMMED ARKOUN, L'humanisme arabe, au IV/Xème siecle, MISKAWAYH, philosophe et histoirien, librairie philosophique J. VRIN, second édition, Paris, 1982.
- MOHAMMED ARKOUN, L'islam, approche critique, JACQUES CRAUDIER, Paris, 3ème édition, 1982.

- MOHAMMED ARKOUN, Penser L'islam aujourd'hui, ENEL, l'aphomic, Alger, 1993.
- MOHAMMED ARKOUN, Pour une critique de la raison islamique, maison neuve et la rose, Paris, 1984.

مقالات:

- محمد أركون، الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 62-63، عام 1989.
- محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، ترجمة هاشم صالح، مجلة عالم الفكر، المجلد 27، العدد 4، الكويت، 1999.
- محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي (لا حكم إلا لله)، ترجمة محمد عبد النبـــي، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 72-73، عام 1990.
- محمد أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الحديث عن الإسلام اليوم، تعري، قسم الترجمة، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 56-57، عام 1988.
- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربـــي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، عدد 29، عام 1979.

ثانيا: المراجع

العربية:

- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق، دروين جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، عام 2000.
- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر، ط 2.
- أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة)، قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، لبنان، سوريا، ط 1، عام 2000.

- السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط 2، سنة 2004.
- اندريه ناتاف، الفكر الحر، ترجمة رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دار المدى، دمشق، سورية، ط 1، عام 2005.
- بول ريكور، نظرية التأويل الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربـــي بيروت، المغرب، ط1، عام 2003.
- ج. هيو، سلفرمان، نصّيات بين الهرمينوطيقا والتفكيكية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، المركز الثقافي العربـــي بيروت، المغرب، ط1، عام 2002.
- جورج بالانديه، الانتربولوجيا السياسية، ترجمة علي المصري المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، عام 1990.
- جورج طرابشي، من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، عام 2000.
- حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، دار تنمل للطباعة والنشر، مراكش المغرب، ط1، عام 1992.
- حسن حنفي، حصار الزمن، إشكالات، الجزء الأول، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، عام 2007.
- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، عام 2000.
- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية لمحمد أركون، ترجمة جمال شحيد، الأهالي، للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، سوريا، ط1، عام 2001.
- صفاء عبد السلام علي جعفر، هرمينوطيقا (تفسير) الأصل في العمل الفني، دراسة في الاسطولوجيا المعاصرة، منشأ المعارف، الإسكندرية، عام 2000.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، عام 1994.
- طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربـــي، المغرب، لبنان، ط 1، عام 2006.

- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة العربية، المركز الثقافي العربـــي، المغرب، لبنان، ط 2، عام 2005.
- عبد الإله بلتزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، المركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 2007.
- عبد اللام بن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 2، عام 2000.
- عبد الكريم الشرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدبة في النظريات العربية الحديثة، الدار العربية للعلوم، منشورات الأخلاقية، بيروت، الجزائر، ط 1، عام 2007.
- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربـــي، لبنان، المغرب، ط 2، عام 1988.
- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2001.
- عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، قراءات في توظيف النص الديني، سينا للنشر الإنتشار العربـــي، بيروت، ط 1، عام 1986.
- عزيز عظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، عام 1996.
- عزيز عظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 1996.
- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط 2، عام 1995.
- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 1998.
- علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، عام 2000.
- علي حرب، أزمة الحداثة الفائقة، الإصلاح، الإرهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2005.

- علي حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 2004.
- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 2، عام 1995.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 3، عام 2000.
- فتحي التركي، رشيدة التركي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، عام 1992.
- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، ط 2، عام 2001.
- محمد ابن اريس الشافعي، الرسالة، تحقيق خالد السبع العلمي، وزهير شفيق الكبـــي، دار الكتاب العربـــي، بيروت، ط 1، عام 1999.
- محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 2، عام 1957.
- محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، دفاتر فلسفية، الحقيقة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، عام 1996.
- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربـــي المعاصر، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2002.
- محمد عابد الجابري، الخطاب العربـــي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1994.
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربـــي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، عام 1992.
- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عام 1995.
- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربـــي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 5، عام 1996.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن، الجزء الأول، في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، عام 2006.

- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط 1، عام 2005.
- مطاع صدفي، إستراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، عام 1986.
- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، مركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، عام 1986.
- نادر حمامي، إسلام الفقهاء، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، عام 2006.
- نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، عام 1998.
- نصر حامد أبوزيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 6، عام 2001.
- نصر حامد أبوزيد، الخطاب والتأويل، مركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 1، عام 2000.
- نصر حامد أبوزيد، النص والسلطة والحقيقة، مركز الثقافي العربـــي، بيروت، المغرب، ط 4، عام 2000.
- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، عام 1995.
- هاشم صالح، الإستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، بيروت، لندن، ط2، عام 2000.
- هاشم صالح، قراءة في الفكر الاوروبـــي الحديث، كتاب الرياض، العدد 06، عام 1994.
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبـــي، دار الطليعة والنشر، بيروت، ط1 ، عام 2005.
- هانس جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف الجزائر.
- هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين، والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة، خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، عام 2000.
- SCHLEIR MARCHER, hérmentique, Paris, cerf, 1987.
- EMILE BENVENISTE, semiotica, 1969.

الدوريات:

- الحبيب بو عبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا الأصول الغربية والثقافة العربية، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 140-141 عام 2007.
- برهان غليون، نظرية الشريعة أو أزمة السياسة العربية، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت باريس العدد 72-73.
- جان بيار فرنان، العقل بين الأمس واليوم، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، مجلة الوحدة العدد 26، عام 1986.
- جان هيبوليت، الأنسية والهيغلية، ترجمة، فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس، العدد 116-117 عام 2001.
- جورج زيناتي، نقل المنهجيات الغربية والواقع العربي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 08، عام 1980.
- رمزي تفيفحة، معقول الأصيل واللغة الرمزية، الفاتحة، رهانات المعنى، قراءة محمد أركون نموذجا، مجلة كتابات معاصرة، بيروت، عدد 47، عام 2002.
- عبد العلي الدكالي، المقدس المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت العدد 118-119، عام 2001.
- عبد المالك مرتاض، التأويلية بين المقدس والمدنس، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد 29 عدد 1، عام 2000.
- محمد المتقن، في مفهومي القراءة والتأويل، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد 02 عام 2004.
- محمد المزوغي، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، عدد 342، عام 2007.
- محمد بوعزة، رهان التأويل، مجلة ثقافات، جامعة البحرين، ربيع 2004.

الموسوعات والقواميس:

- باللغة العربية:

- ابن منظور، لسان العرب، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربـــي، مؤسسة التاريخ العربـــي، لبنان ط3، عام 1999.
- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القومي، بيروت، ط1، عام 1986.
- اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، عام 1996.
- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة.

باللغة الفرنسية:

- dictionnaire de sociologie, collection dictionnaire le ROBER,SEUIL, 1999.
- DOMINIQUE MAINGUENEAUX et PATRICK CHARUDEAU, dictionnaire d'analyse du discours, Editions du seuil, France.
- MICHEL BLAY dictionnaire des concepts philosophiques, larousse C. N. R. S, 2006.
- NOELLA BARAQUIN et autre, dictionnaire de philosohpie, armond Colin, Paris, 1995.
- T. TODOROV, O. DUCROT, dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, seuil, 1972.

المواقع الإلكترونية: webographie

- محمد عابد الجابري، في قضايا الفكر والدين، مجلة مقدمات

  http: awraq - Com. MAKTOOB blog. Com
- مصطفى النحال، من الخيال إلى المتخيل، سراب مفهوم

  WW.FICKR WA NAKD aljabriabad. NET

Résumé

Depuis les dernières décennies du siècle passé, les projets intellectuels ont commencé à primer le domaine de la recherche philosophique arabe, bousculant ainsi les écoles philosophiques pures et engagées, et les poussants à regresser.

Les ténors de la pensée islamique arabe contemporaine ne sont plus considérés comme les présentants de l'écoles philosophiques précises, ou de courants relatif à la pensée occidentale, tel le positivisme, l'existentialisme, le marxsisme… etc. Ce qui revient à dire qu'ils ne sont plus dominés par le désir de reproduire intégralement la philosophie de tel courant ou autre, mais qu'il se présente comme précurseurs de projets intellectuels, philosophiques, politiques et civilisationnels dans lesquels l'histoire de la pensée occidentale est présente comme concepts et catégories.

Parmi les plus importants de ces projets philosophiques, ceux de le rationnalisme critique, ou les projets de "critique de la raison", ou "critique de la raison arabe", ou "critique de la raison islamique", ou "critique de la raison occidentale", vu qu'elles s'accorde à mettre l'accent sur la critique des principes et les postulats de l'esprit producteur de la raison, de la culture et du modernisme. Donc, ce sont des projets épistémologiques, ayant pour but la découverte des conditions historiques, linguistiques et logiques qui régissent la production de la connaissance.

C'est à ce type de projet qu'appartient le projet de MOHAMMED ARKOUN, car il est porteur d'un programme critique exhaustif qui étudie les conditions d'aptitude de toutes les connaissances produite par la raison islamique, en misant sur les sciences humaines et sociales, et sur les révolutions épistémologiques qu'a connue la pensée occidentale.

Nous ne prétendant pas que nous avons étudié, dans notre thèse intitulée "L'humanisme et l'herméneutique dans la pensée de

MOHAMMED ARKOUN", tout les aspects du projet Akrounien, mais nous avons mis l'accent sur les aspects de l'humanisme et l'herméneutique, vu qu'elles constitient les piliers de sa pensée de bout en bout. L'humanisme a constitué le début de son projet, depuis sa thèse de doctorat intitulée "L'himanisme arabe au IV/X siècle".

L'humanisme entrecroise l'herméneutique dans le cas ou la vision humaniste du monde et de l'homme ne se réalise qu'à travers la libération de l'esprit humain et son ouverture sur l'herméneutique libre et différente. Dans l'humanisme, l'intérêt est axé sur l'homme, l'homme libre et distingue, ou elle s'appui sur la relation nouvelle entre l'homme et le texte, l'homme et le monde, et ou la priorité est donnée à l'homme, et c'est lui qui interprète le texte loin de tout les apriori, et il refait le monde selon ce qui convient à sa propre volonté. Pour analysé sur la problématique de l'humanisme et l'herméneutique, je me suis appuyé sur l'objectivité dans le traitement des textes d'ARKOUN. J'ai mis l'accent sur l'analyse de ces textes, l'exploitation de leurs contenus et extraire les hypothèses latentes à travers la découverte de la structure intellectuelle contenus dans ses textes. J'ai essayé de m'éloigner le plus possible des jugements dénigrants qui accusent ARKOUN de bannissement ou d'orientalisme et meme d'abjuration. Je me suis également éloigné des jugements de sublimité qui ennoblissent ARKOUN, et le présentent comme le symbole des intellectualistes, de l'illumination et du modernisme.

J'ai divisé ma thèse en trois parties; j'ai traité la première partie: la notion de l'humanisme et de l'herméneutique, dans la pensée occidentale et la pensée arabe. La deuxième partie a été réservé aux fondements philosophiques de l'humanisme, j'ai analysé les dimensions principales: l'humanisation du texte, l'humanisation de la raison, l'humanisation politique, l'humanisation de l'histoire. Quant à la troisième partie elle est intitulée "le texte et les lectures herméneutiques", ces lectures ont été diverses telle la lecture historique, la lecture anthropologique, la lecture sémiotique linguistique, la lecture phénoménologique orientaliste, et enfin la lecture philosophique. Tout cela m'a permit de découvrir le modèle d'interprétation et ses limites chez ARKOUN, puisqu'il est apparu qu'il

partique l'interprétation infinie qui ne nécessite pas de sens figé déterminé, ce qui l'a conduit à restreindre son intérêt aux caractéristiques du discours du prophétique dans sa structure linguistique et les méthodes de raisonnement, d'argumentation et de persuasion.

La thèse s'est achevée par la présentation des différentes conclusions et résultats auquels elle est parvenue.

الملخص

منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، وبدأت بذلك تزاحم المذاهب الفلسفية بالمعنى الحرفي والملتزم، وتدفعها إلى التراجع إلى الخلف.

فلم يعد أقطاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر وكلاء على مذاهب فلسفية بعينها، وتيارات تابعة للفكر الغربي من قبيل الوضعية، والوجودية، والماركسية... الخ، أي أنهم لم يعد هاجسهم هو إعادة إنتاج فلسفة هذا التيار أو ذلك بشكل تام. إنما أصبحوا يقدمون أنفسهم على أنهم أصحاب مشاريع فكرية فلسفية وسياسية وحضارية يحضر فيها تاريخ الفكر الغربي كمفاهيم ومقولات.

ولعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية الفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية أو مشاريع "نقد العقل" سواء "نقد العقل العربي" أو "نقد العقل الإسلامي" أو "نقد العقل الغربي"، لأنها تركز على نقد أسس ومسلمات العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة. وبمعنى آخر إنها مشاريع ابستمولوجية، هدفها الكشف عن الشروط التاريخية واللغوية والمنطقية التي تحكم إنتاج المعرفة.

وإلى هذا النوع من المشاريع ينتمي مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، من خلال المراهنة على علوم الإنسان والمجتمع، والثورات الابستمولوجية التي عرفها الفكر الغربي.

ولا ندعي أننا ندرس في أطروحتنا الموسومة "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" كل جوانب مشروع أركون، وإنما نركز على الأنسنة والتأويل، لأنهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية. فالأنسنة شكلت بداية مشروعه منذ أطروحته للدكتوراه حول موضوع "نزعة الأنسنة في الفكر العربي".

وتتقاطع الأنسنة مع التأويل في كون إحلال الرؤية الإنسانية للعالم والإنسان لا يتم إلا عن طريق تحرير عقل الإنسان وفتحه على التأويل الحر والمختلف، ففي

الأنسنة يكون محور الاهتمام هو الإنسان، والإنسان الفرد الحر المتميز، حيث تعتمد علاقة جديدة بين الإنسان والنص، والإنسان والعالم، تكون الأسبقية فيها للإنسان، أي أن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الذي يؤول النص بعيدا عن كل محدداته القبلية ويعيد تشكيل العالم بما يتناسب وإرادته الحرة. ولتحليل إشكالية الأنسنة والتأويل عمدت إلى التسلح بروح الموضوعية في التعامل مع نصوص أركون، فركزت على تحليل هذه النصوص واستجلاء مضامينها واستخلاص الفرضيات الضمنية فيها من خلال الكشف عن الهيكلية الفكرية المتضمنة في نصوصه. وو ابتعدت قدر الإمكان عن الأحكام القدحية التي ترمي أركون بتوصيفات التغريب والاستشراق وحتى التكفير. وابتعدت أيضا عن الأحكام التبجيلية التي تتعرض لأركون بالإثراء، وتقدمه على أنه رمز العقلانية والتنوير والحداثة.

ولقد قسمت البحث إلى ثلاثة أبواب، درست في الباب الأول: مفهوم الأنسنة والتأويل، وتتبعت المفهومين في الفكر الغربي والفكر العربي، أما في الباب الثاني فقد درست الأسس الفلسفية للأنسنة. فحللت الأبعاد الأساسية من مثل: أنسنة النص، أنسنة العقل، أنسنة السياسي وأنسنة التاريخ. أما في الباب الثالث: فكان بعنوان: النص والقراءات التأويلية، حيث أبرزت هذه القراءات من مثل القراءة التاريخية والقراءة الأنثروبولوجية، والقراءة السيميائية الألسنية والقراءة الظواهرية الاستشراقية وأخيرا القراءة الفلسفية. وكل ذلك مكنني من التوقف على نمط التأويل وحدوده عند أركون، حيث بدا أن أركون يمارس التأويل اللانهائي الذي لا يطلب معنى ثابتا ومحددا، وهذا ما انتهى به إلى حصر الاهتمام بخصائص الخطاب النبوي في بنيته اللغوية وطرقه في الاستدلال والبرهان والإقناع.

وانتهى البحث إلى استخلاص مجموعة من النتائج شكلت خاتمة البحث.

Summary

Since the latest decades of the previous century, intellecteal projects come on the head of the arab philosophical field. Thus they are now competing with the other "philosophical trends" and pushing them backward.

The symbols of modern arab philosophical thought are no more representatives of the given philosophical trends, or doctrines from the occidental thought, just defore "positivism", "extistentialsm", and "marxism"... etc. They are no more interested in reproducing the whole and conplete philosophy of a given trend, but they represent them selves as the founders of philosophical, intellectual, polotical and civic projects including the history of the occidental thought in from of concepts and statements.

One of the most important intellectuel and philosophical projects, may be the projects of "rational critism" or "brain critism", either "arab brain critism" or "islamic brain criticism", which have in common the fact that they focus on critising the bases of the brain "the producer of thought, culture and modernity". In other words, they are epistemological projects aiming at uncovering the historic, linguistic, logical, conditions that control the production of knowledge.

To this kind of projects be longs the projects of MOHAMMED ARKOUN, the founder of general criticism programme, in which he studies the conditions of the fitness of all the forms of knowledge, that the islamic brain produced. Through the betting of the human and social sciences, and the epistemological revolutions the occidental brain know.

In our thesis entitled "Humanisation and hermeneutics in MOHAMMED ARKOUN thought", we don't claim that we are studying all the aspects of this project, but we only emphaseze on the humanization and hermeneutics. For they are matters that we find along his thought from the begining to the end. And humanization

formed the begining of his project since his doctorate thesis about "humanization trend in the arab thought.

Hermeneutics (interpretation), however, is the essence oh the whole of his work, and his supreme purpose is to present a new interpretation of the religious phenomenon in general and the islamic thought in particullar breaking off with all the complicated orthodox interpretations out of religious - brain control.

Humanization intersects with hermeneutics in the fact that proposing the human view of the world and man is its first condition to free the human mind and open it to liberal and diverse interpretations. In the humanization the axe of interest is mans the free and distinguished human being. Where a new relation between the individual and text is adopted, and also between the individual and world, within which priority is given to the individual. Thus the individual is the reference for himself, he is the interpreter of the text far from all the anterior limiting factors.

He reconstitutes the text in accordance with his free will. To analyse the humanization and hermeneutics (interpretation) problematic is tried to be as objective as possible when dealing with ARKOUN's texts. I've focused on analysing thuse texts, loringing out on their contents and deducing the abstract hypothesies by uncovring the intellectual structure included within the texts.

I tried to be as far as possible and to avoid the dispraising judgements describing ARKOUN with qualities of orientalism, oxidentalism and even relapsing. Also, have i avoided the praising judgement flattering ARKOUN, making from him a symbol of rationalisation, illumination and modernity.

I devided my work into three chapters. I specialized the 1st one to the notion of humanization and hermeneutics, "Interpretation" and their process in the occidental and arab thought in the second chapter, however, i have studied the philosophical bases of humanization, i analysed the principal dimensions such as text humanization brain humanization, politician humanization, history humanization. The third chapter, is entitled "the text and the hermeneutics (interpretation) readings.

I have discussed those sorts of reading, such as historic reading, anthropological reading, linguistic - semiotic reading, phenomenological. Orientalist reading and finally philosophical reading. This enabled me to stop at the kind of hermeneutics 'interpretation" an its limits with ARKOUN. For, ARKOUN seems to practise the illimited interpretation which does not imply a definit and fixed meaning, which makes him limiting his interest in the features of structural discourse in its linguistic structure and methods of deducing, prooving and convincing finally, i came out to a set of results that constituted the conclusion of the thesis.



الأنسنة والتأويل
في فكر محمد أركون

كيحل مصطفى

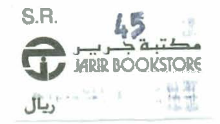
• كاتب من الجزائر

بعد العقلانية العلمية التي ربطت النهضة بالعلم التجريبي والطبيعي وبعد العقلانية الليبرالية السياسية، جاءت العقلانية النقدية، التي تقرن النهوض الحضاري بضرورة «نقد العقل» أي تفكيك بنيته، وتحليل مسلماته وبداهاته، واستنطاق صياغاته وتعبيراته، بهدف معرفة كيفية اشتغاله، وطريقة إنتاجه للمعنى والحقيقة وتاريخية تكونه، وقطائعه، والتماس حدوده وتناهيه.

في هذا السياق يندرج مشروع محمد أركون، فهو صاحب برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، وهو مشروع ينخرط ابستمولوجيا في العمق، كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده، بل إن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، وفريق كبير من المؤرخين واللسانيين والأنتربولوجيين، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس، والاقتصاد...

وفي أطروحتنا هذه لا نهتم بكل جوانب مشروع أركون النقدي، وإنما نركز على مسألتين نعتقد أنهما تقعان في جوهر مشروعه النقدي وهما: الأنسنة والتأويل، فهما مسألتان تشقان فكره من البداية إلى النهاية.

من المقدمة



تصميم الغلاف: سامح خلف


ISBN 978-9953-87-989-5





دار الأمان الرباط